№ 9 1934 Novembre

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

LE CONCORDAT ENTRE LE SAINT-SIÈGE ET L'AUTRICHE

(Suite.)

Le mariage (art. 7 et protocole additionnel correspondant).

La législation matrimoniale en vigueur en Autriche est le résultat d'une longue évolution. L'Empereur Joseph II, invoquant la distinction du contrat et du sacrement dans le mariage, avait porté une législation sur le contrat. Celle-ci a été reprise dans le Code civil autrichien de 1811 : en fait elle régit le mariage sacrement, qui cependant doit être célébré devant les ministres du culte. Le concordat de 1855 (art. 10) avait restreint la compétence du juge laïc aux seuls effets civils du mariage. Une loi du 25 mai 1868 introduisit la « Notzivilehe » : si un ministre du culte refuse de faire les proclamations de mariage et d'y assister, alors qu'aucun empêchement reconnu par la loi civile ne s'oppose à cette célébration, les conjoints peuvent contracter mariage devant l'État. S'ils appartiennent à des confessions religieuses différentes, ils ont le libre choix du ministre du culte, mais les publications des bans doivent se faire par les ministres des deux confessions, ou, en cas de refus par un de ceux-ci, par l'autorité civile. En vertu d'une loi du 9 avril 1870, le mariage de personnes qui n'appartiennent à aucune confession religieuse, doit se faire devant le représentant de l'État. En Hongrie, le mariage civil est toujours obligatoire.

Le concordat, tout en laissant subsister cette législation, a

introduit des modifications, qu'il importe de déterminer exactement. Ses dispositions s'inspirent du concordat italien (art. 34), sans être toutefois aussi absolues.

Le concordat reconnaît les effets civils au mariage conclu selon les lois canoniques. Les proclamations anténuptiales auront lieu en conformité de ces lois, mais l'État se réserve d'établir également des proclamations de cette nature. Il résulte de cette stipulation que les catholiques autrichiens peuvent, s'ils le veulent, contracter un mariage exclusivement religieux, régi exclusivement par la loi canonique, mais l'État ne leur interdit pas de recourir aux autres formes de mariage.

Au mariage religieux il reconnaît tous les effets civils, moyennant l'inscription de celui-ci sur les registres officiels de l'État, comme il résulte d'une loi du 4 mai 1934. Des mesures semblables ont été prises en Italie, après la conclusion du concordat. Cette immatriculation sera refusée dans trois cas : 1. s'il existe un empêchement provenant de l'existence d'un mariage antérieur valide aux yeux de la législation de l'État; 2. si l'un des conjoints est incapable ou assimilé aux incapables à raison d'une maladie mentale ou de faiblesse d'esprit; 3. s'il s'agit du mariage de mineurs, ou d'enfants sous puissance paternelle prorogée ou en curatelle, selon les dispositions de la loi civile, et si les formalités civiles requises pour ces mariages n'ont pas été observées. Ce refus d'immatriculation n'affecte pas la validité du mariage du point de vue ecclésiastique.

Le concordat reconnaît également la compétence de l'Église pour juger de la validité du mariage canonique, pour accorder la dispense « super rato non consummato » et la procédure ecclésiastique relative au privilège Paulin; les tribunaux civils connaîtront, comme en Italie, des procès en séparation de corps, « separatio a mensa et cohabitatione ». Mais, à la différence du concordat italien, le concordat autrichien n'impose pas aux conjoints le recours à la juridiction ecclésiastique. Les tribunaux de l'État seront donc compétents pour juger de la validité du mariage, s'ils en sont saisis par les intéressés. Ils devront le faire en tenant compte exclusivement de la législation canonique.

Ils seront d'ailleurs incompétents, si le procès a été porté devant le juge ecclésiastique et y est pendant, ou si celui-ci a prononcé que l'empêchement allégué ne fait pas obstacle à la validité du mariage. Les parties sont d'ailleurs tenues de le déclarer, si elles ne veulent pas se soumettre à la juridiction ecclésiastique. La loi civile ne reconnaît, en première instance, que la compétence des tribunaux ecclésiastiques situés en Autriche.

Comme en Italie, les sentences de nullité des mariages, pour produire les effets civils, devront être soumises au Tribunal suprême de la Signature apostolique, qui jugera de l'application légitime des règles canoniques concernant la compétence du juge, la citation des parties, leur représentation devant le tribunal ou leur contumace. La sentence définitive du tribunal ecclésiastique et le décret de la Signature apostolique seront transmis à la Cour suprême de justice autrichienne. Celle-ci, en séance secrète, déclarera la décision exécutoire et dès ce moment la sentence ecclésiastique produira tous les effets civils. Les tribunaux civils et ecclésiastiques devront se prêter une assistance mutuelle, chacun dans la sphère de sa compétence.

Comme la question de la célébration du mariage religieux et de ses effets est fort complexe et peut donner lieu à beaucoup de doutes, le Pape fera rédiger, par l'épiscopat autrichien, une instruction qui sera obligatoire dans tout le pays.

L'aumônerie militaire (art. 8 et protoc. addit. correspondant).

Comme dans les concordats de Pologne (art. 7 et 11), d'Italie (art. 13) et d'Allemagne (art. 27), il est convenu qu'à la tête de l'aumônerie militaire sera placé un ecclésiastique (Militärvikar) revêtu de la dignité épiscopale. Le gouvernement pourra présenter, secrètement et par voie diplomatique, l'un ou l'autre candidat, sans que le Pape se trouve lié par cette proposition. Les évêques autrichiens présenteront une liste de candidats, qui ne liera pas davantage le Saint-Siège. Contre la personne opposer des objections de caractère politique général. Le Pape désignée par le Souverain Pontife, le gouvernement pourra réserve donc sa liberté, tandis que en Italie et en Allemagne la

nomination de l'évêque d'armée ne peut se faire que d'accord avec le gouvernement. Les chapelains inférieurs seront nommés par le « Militärvikar », après entente avec le ministre fédéral de l'armée. En tant que fonctionnaires, l'aumônier en chef et les autres aumôniers seront nommés par l'État, en conformité avec les lois de l'État.

Les chapelains auront juridiction de curé pour l'armée fédérale. Le personnel religieux des deux sexes des hôpitaux militaires, qu'éventuellement on établira, sera soumis à la juridiction de l'aumônier en chef.

Toutes ces dispositions sont de droit commun concordataire.

Les jours de fête d'obligation (art. 9 et prot. addit. corresp.).

Ce sont les jours de fête d'obligation établis par le Code de droit canonique, à l'exception de la fête de saint Joseph, qui ne sera pas chômée (can. 1247). Il est entendu que l'État pourra établir d'autres jours de repos. Une loi du 27 janvier 1933 établit en outre comme jours fériés le lundi de Pâques et de la Pentecôte et le second jour de Noël.

Les Ordres et les Congrégations religieuses (art. 10 et pr. ad. cor.).

Le concordat de 1855 (art. 28) accordait aux évêques le droit d'établir des Ordres et Congrégations religieuses, après entente avec le gouvernement. Des ordonnances ministérielles de 1858 et 1866 exigeaient une autorisation impériale pour l'établissement d'Ordres et de Congrégations n'ayant pas encore de maison en Autriche, pour les autres une autorisation des pays intéressés. Ces dispositions ne sont pas maintenues.

Reprenant à la lettre une disposition du concordat de Bavière (art. 2, § 1), le concordat autrichien admet la liberté complète de l'établissement des Ordres et Congrégations religieuses, en conformité avec les dispositions du droit canonique, sans aucune intervention de l'État et sans aucune limitation de sa part en ce qui concerne le choix du lieu de leur résidence, le nombre et la qualité de leurs membres, sauf les restrictions concernant la nationalité des supérieurs et des religieux appelés à des fonctions

ecclésiastiques déterminées à l'art. 11, § 2, ou concernant leur genre de vie fixé dans leurs constitutions approuvées par l'Église.

Les établissements existants en Autriche au moment de l'entrée en vigueur du concordat (1) jouissent de la personnalité juridique en vertu de l'art. 2 du concordat; ceux qui seront créés à l'avenir l'obtiendront moyennant la communication faite par l'évêque diocésain à l'administration supérieure du culte, de leur fondation. Cette administration délivrera sur demande une attestation du fait. Nous avons déjà fait observer le caractère favorable de cette disposition.

Des dispositions analogues à celles du concordat de Roumanie (art. 16, § 4), d'Italie (art. 29) et d'Allemagne (art. 15) veulent que les supérieurs provinciaux ayant leur résidence en Autriche soient de nationalité autrichienne. Il en est de même des supérieurs à vie des communautés qui ont la « stabilitas loci ». Tels sont les abbés des monastères bénédictins. Cette qualité n'est pas requise chez les supérieurs d'Ordre ou de province qui résident hors de l'Autriche : ceux-ci auront le droit de visite, par eux-mêmes ou leurs délégués, des communautés autrichiennes. Le Saint-Siège aura soin de faire coïncider les circonscriptions provinciales avec les limites du territoire autrichien, tant que faire se pourra.

Les religieux auront le droit de faire leurs études philosophiques et théologiques dans les écoles de leur institut et dans les écoles pontificales de Rome.

En Autriche, un grand nombre de paroisses — on évalue leur nombre à 551 — sont incorporées à des Ordres ou des Congrégations religieuses ou desservies par elles. Le Saint-Siège a manifesté l'intention d'en faire une réorganisation. Pour le cas d'un changement d'une paroisse desservie par des religieux en paroisse confiée au clergé séculier, le Pape compte sur la coopération financière de l'État, dans la mesure des possibilités.

(1) L'Autriche compte 37 Ordres religieux d'hommes avec 5645 membres et 53 Ordres de femmes avec 16.699 membres.

La provision des offices ecclésiastiques (art. 11 et pr. add. cor.).

La nomination aux offices ecclésiastiques appartient à l'autorité ecclésiastique, sous une double restriction. La première provient du droit de patronage ou du droit de présentation, la seconde des qualités requises chez les candidats pour des fonctions déterminées.

Le droit de patronage a joué un rôle important dans les institutions canoniques autrichiennes. Nombreux étaient les bénéfices dont l'Empereur prétendait être le patron ou pour lesquels du moins il avait un droit de présentation. Il prétendait avoir hérité du droit de patronage ayant appartenu aux institutions sécularisées sous Joseph II, à titre de Prince (Landesfürstliches Patronat). Le concordat de 1855 (art. 25) avait accordé, à titre personnel à Francois-Joseph et à ses successeurs les empereurs, le droit de nommer les titulaires de tous les bénéfices, canonicats et paroisses, qui étaient soumis à un droit de patronage dérivant du Fonds de religion et du Fonds d'études (1), à la condition toutefois de choisir le titulaire parmi les trois candidats présentés par l'évêque et jugés les plus dignes dans un concours public, en usage en Autriche pour la collation des paroisses. Après la rupture du concordat, une loi avait décidé que le gouvernement avait un droit de présentation à tous les offices et à tous les bénéfices dotés complètement ou en majeure partie par des fonds provenant des caisses publiques.

Le concordat a mis fin à cette situation, en déclarant que l'autorité ecclésiastique disposerait librement des bénéfices, sauf les droits de patronage ou de présentation fondés sur des titres canoniques spéciaux. Si pareil droit appartient à l'État fédéral ou à un Fonds public, le droit de présentation sera limité à une « terna » de candidats choisis par l'Ordinaire en se conformant au droit canonique (can. 1462 et 1463). C'est la solution qui a été adoptée en Bavière, où le Saint-Siège n'admet que les droits de patronage de l'État basés sur des titres canoniques spéciaux

(1) Le Fonds d'études avait été constitué par les biens jadis sécularisés de la Compagnie de Jésus. Aujourd'hui il a disparu.

(art. 14, n. 3) et où un accord postérieur limite le droit de présentation de l'État aux trois candidats désignés par l'évêque (1).

Le droit de patronage basé sur des titres privés canoniques demeure sauf, mais désormais il appartiendra à l'autorité ecclésiastique de juger de l'existence de ce droit.

Un usage, consacré par le concordat de 1855 (art. 12), permettait aux tribunaux de l'État, quand il s'agissait d'un droit de patronage laïc, de juger de la « succession » dans le droit de patronage, si des contestations s'élevaient entre vrais et prétendus patrons ou entre ecclésiastiques présentés par ceux-ci. Les lois de mai 1874 réservèrent au juge laïc, après entente toutefois avec l'autorité ecclésiastique, la décision sur l'existence même du droit de patronage, sur les charges qui le grevaient, sur la personne à laquelle il appartenait. Le concordat décide que relève de l'autorité ecclésiastique la question de déterminer si un bénéfice est de droit de patronage ou de collation libre et à quelle personne ce droit appartient. L'Église concède cependant que le tribunal de l'État soit compétent pour fixer les charges qui grèvent le patron. Si, à l'occasion de pareil procès, l'existence même du droit de patronage est mise en cause, en l'absence d'une décision des tribunaux ecclésiastiques sur la question, le tribunal d'État pourra, en cas d'urgence, prendre une décision provisoire, basée sur la possession ou sur d'autres circonstances de fait.

La liberté de nomination des évêques est limitée en second lieu par les qualités qui sont requises chez les candidats à certaines fonctions.

Les lois de mai 1874 exigeaient la nationalité autrichienne pour tous les bénéfices et offices, une conduite morale et civique irréprochable et les qualités spéciales requises par la loi pour des fonctions déterminées. Le Saint-Siège, à raison de l'intervention financière de l'État dans l'entretien des ministres du culte, admet pour la plupart des offices ecclésiastiques des conditions de nationalité, d'études et de moralité.

(1) Voir J. Rieder, *Ergänzungen zum neuen bayerischen Konkordat von 1924-1925*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. 112, 1932, p. 494-503.

Aux fonctions de direction et d'administration des diocèses, à celles de curé, de professeur de religion dans les écoles publiques, et à toutes les fonctions pour lesquelles l'État paye un supplément de traitement, ne seront nommés que des ecclésiastiques de nationalité autrichienne et qui ont fait avec succès pendant trois ans des études théologiques dans un institut théologique d'Autriche, dans une université ou une faculté théologique de langue allemande ou dans une haute école pontificale romaine. Moyennant une entente préalable de l'autorité ecclésiastique et civile, on pourra dispenser de ces conditions les coadjuteurs (auxiliaires) des curés et les professeurs de religion nommés à titre provisoire.

Les évêques devront écarter de leurs fonctions les ecclésiastiques qui viennent à perdre la qualité de citoyen autrichien. Si ceux-ci encouraient une condamnation pour un crime, ils ne pourraient être nommés à des fonctions ecclésiastiques publiques ni être réintégrés dans leurs fonctions sans le consentement du gouvernement fédéral.

Des conditions analogues sont inscrites dans la plupart des autres concordats : Lithuanie (art. 18), Pologne (art. 19 et 20), Roumanie (art. 12), Bavière (art. 13), Prusse (art. 9), Bade (art. 7 et 8), Allemagne (art. 14). A la différence de plusieurs de ces concordats, le concordat autrichien n'exige pas le certificat d'études moyennes, le Reifezeugniss.

Les Ordinaires diocésains devront communiquer au gouvernement les nominations qui ont été faites à des fonctions paroissiales. Mais la nomination n'en sera pas moins valide, depuis la date de la collation (art. 12, § 1).

Les revenus des bénéfices pendant leur vacance (art. 12).

En vertu des lois de mai 1874, les revenus des bénéfices vacants, « les fruits intercalaires », appartenaient au Fonds de religion. Le concordat décide que les revenus intercalaires des bénéfices séculiers seront régis par le droit canonique, quant à leur administration et leur jouissance. Toutefois les revenus intercalaires des prébendes auxquelles, en vertu de la loi, sont

attribuées des prestations prises sur le Fonds de religion ou sont alloués des subsides par l'État, seront remis au Fonds de religion.

Le patrimoine ecclésiastique (art. 13 et prot. add. corresp.)

Le concordat pose d'abord un principe, qui est de droit commun concordataire : sont garantis, conformément aux lois de l'État applicables à tous, les biens immeubles et meubles des personnes morales ecclésiastiques. Dans ces mêmes limites, l'Église a le droit d'en acquérir et d'en posséder de nouveaux, et les biens ainsi acquis seront de la même manière inviolables. Ce principe, qui exclut des lois spéciales d'amortissement et interdit la sécularisation des biens ecclésiastiques, était inscrit dans le concordat de 1855 (art. 29).

Un second principe, de la plus haute importance, attribue l'administration du patrimoine des personnes juridiques ecclésiastiques aux organes compétents en vertu de la loi canonique. Sont donc abrogées les nombreuses dispositions du droit autrichien concernant l'administration des biens ecclésiastiques. La représentation des personnes morales ecclésiastiques est de même réglée par le droit canonique. Toutefois, les Ordres et les Congrégations religieuses, dans leurs rapports avec l'État, sont représentés par leur supérieur local ou, s'il s'agit d'actes juridiques qui concernent une communauté plus étendue, par le supérieur de cette communauté.

L'administration des biens ecclésiastiques se trouve sous la vigilance et le contrôle de l'autorité ecclésiastique compétente et des supérieurs des Ordres religieux. Sans leur consentement ces biens ne peuvent être aliénés ni grevés de charges. Pour ces actes le consentement de l'État sera exigé, l'évêque diocésain entendu, s'ils entraînent de nouvelles charges pour le trésor public. L'interdiction d'aliéner des biens ecclésiastiques sans le consentement de l'Ordinaire est inscrite aussi dans le concordat bavarois (art. 10, § 4).

Le Saint-Siège donnera des instructions aux évêques, afin que, pour les actes qui doivent être transcrits au cadastre, ils

ajoutent à l'acte à transcrire, la mention, après vérification faite, que rien ne s'oppose de la part de l'Église, à la faculté ou à l'obligation de la transcription de l'acte et que les représentants de la personne morale qui l'ont conclu étaient compétents pour le faire.

Les fondations ecclésiastiques seront, elles aussi, administrées et réglées par l'autorité ecclésiastique.

L'on ne pourra pas soumettre les personnes morales ecclésiastiques à des impôts qui ne grèvent pas les autres personnes morales. Comparez le concordat de Lettonie (art. 16), de Lithuanie (art. 16) et de Pologne (art. 15). Cette stipulation vaut également pour les écoles établies par l'Église et les communautés religieuses et pour les écoles reconnues comme catholiques par les Ordinaires diocésains.

Les associations religieuses (art. 14 et prot. addit. corr.).

Les affaires administratives des associations ecclésiastiques sont réglées par l'Église.

Il est reconnu en même temps que celle-ci peut percevoir des taxes, mais elle ne peut agir qu'après entente avec l'autorité civile. L'autorité diocésaine donnera des directives à ce sujet, concertées avec le ministère du culte. Si les taxes ont été imposées d'accord avec l'État, celui-ci prêtera son concours pour leur perception. Il en est de même si elles sont basées sur d'autres titres juridiques. Les contestations qui pourraient s'élever au sujet de prestations payables en argent ou en valeur d'argent à des fins cultuelles, seront tranchées, en attendant un nouvel accord, par les autorités administratives de l'État préposées au culte, s'il s'agit de prestations qui sont dues au titre de l'appartenance à une association religieuse; sinon, elles seront soumises aux tribunaux civils. En cas d'urgence, une décision provisoire pourra être prise, comme il est convenu pour les contestations qui concernent le droit de patronage.

Ce droit de percevoir des taxes et l'assistance du pouvoir civil dans leur perception étaient reconnus dans la législation de mai 1874 et le sont dans la constitution autrichienne de 1934 (art. 29,

§ 3). La législation de l'État en cette matière est différente dans les divers pays de l'Empire austro-hongrois. Une loi d'Empire du 31 décembre 1894 règle les charges des paroissiens (Baulast) pour l'entretien des églises paroissiales, au sens large du mot, et de leurs accessoires, de l'habitation du curé et des serviteurs de l'église et des cimetières. Cette législation, et nommément la loi du 31 décembre 1894, demeurera en vigueur, en attendant qu'un nouvel accord soit intervenu entre l'Autriche et le Saint-Siège, sous réserve des modifications introduites par le concordat lui-même, pour tout ce qui concerne les réparations et la conservation des églises, des édifices relevant des bénéfices et les autres contributions pour subvenir aux frais du culte.

Le protocole additionnel à l'art. 14 règle la question de l'activité religieuse des associations catholiques. Le gouvernement fédéral accordera pleine liberté d'organisation et d'activité aux associations qui ont comme but principal la religion et font partie de l'Action catholique et comme telles dépendent de l'autorité diocésaine. Deux conditions sont exigées : les associations doivent être principalement des associations d'Action catholique; elles doivent être soumises à l'autorité de l'Ordinaire. Restent donc soumises à l'autorité de l'État ces associations dont le but principal est politique, économique, culturel ou autre, mais qui font accessoirement de l'Action catholique.

L'établissement d'associations de jeunesse par l'État peut présenter de graves dangers pour la foi et les mœurs. Pour obvier à ce danger, l'État protégera le maintien et le développement des associations de jeunesse catholique reconnues par l'évêque, même lorsqu'elles ne sont pas strictement des organisations d'Action catholique. Dans les associations de jeunesse établies par l'État, celui-ci assurera à la jeunesse catholique l'accomplissement d'une manière digne des devoirs religieux et une éducation religieuse et morale conforme aux principes de l'Église catholique.

La Presse ne sera soumise à aucune restriction dans sa liberté de défense des doctrines catholiques.

Nous ne devons pas insister sur l'importance de ces dispo-

sitions. Comme nous l'avons fait observer en parlant du concordat avec le Reich allemand, comme il résulte des dispositions des nombreux concordats conclus depuis la fin de la guerre, les États ne font pas de difficulté pour assurer à l'Église un statut juridique qui assure sa liberté. Ils renoncent au régime de séparation, qui ne serait le plus souvent qu'un mensonge juridique, ils renoncent aussi au système juridictionnel du Libéralisme. Actuellement, dans certains pays tout au moins, le danger est que, dans l'État totalitaire, avec les autres libertés, disparaissent aussi la liberté de l'action religieuse et l'influence de l'Église sur la société.

Les charges de l'État à l'égard du culte catholique (art. 15 et pr. a. c.)

Le concordat déclare que l'État autrichien remplira à l'égard de l'Église catholique en Autriche les obligations qu'il a assumées en vertu des lois, des conventions et d'autres titres juridiques particuliers. Cette disposition se retrouve dans le concordat de Bavière (art. 10). En application de ce principe, il est statué que les édifices et les biens fonds appartenant à l'État et servant immédiatement ou médiatement à des fins ecclésiastiques, ainsi que ceux dont la jouissance a été accordée à des Ordres et à des Congrégations religieuses, conserveront leur destination, en tenant compte des contrats éventuels. La disposition est encore reprise au concordat de Bavière (art. 10, § 3). Des dispositions analogues se retrouvent dans le concordat de Prusse (art. 5, § 2), de Bade (art. 5, § 2) et du Reich (art. 17, protocole final).

En outre le concordat règle la question de la « congrua », des subsides aux établissements ecclésiastiques et la question des Fonds de religion.

Dans sa forme actuelle, le Fonds de religion remonte à la sécularisation des biens ecclésiastiques faite sous l'Empereur Joseph II, qui affecta aux besoins du culte les revenus des biens sécularisés. Ce fonds est alimenté par les biens des bénéfices qui ont été postérieurement supprimés, par les fruits intercalaires des bénéfices vacants et par un impôt spécial grevant les bénéfices

et les institutions ecclésiastiques : les « Religionsfondsbeiträge ». Le concordat de 1855 (art. 31) avait décidé que les biens de ces Fonds (il y en eut jusqu'à 17 dans l'ancienne monarchie) sont des biens ecclésiastiques et que leur administration serait réglée par un accord subséquent entre l'Empereur et le Saint-Siège. Les revenus devaient être affectés à des buts religieux. En fait, l'administration demeura entre les mains des fonctionnaires de l'État et les biens furent considérés, sinon en droit, en fait tout au moins, comme propriété de l'État.

Comme les revenus de ces fonds étaient insuffisants pour assurer aux ecclésiastiques une dotation complémentaire suffisante, l'État, depuis 1872, affecta aux traitements des ecclésiastiques des subsides, pour leur assurer une « congrua », c'est-à-dire un traitement minimum, pris sur le Fonds de religion ou fourni par le trésor public. La loi du 19 septembre 1898 régla cette matière et des lois subséquentes élargirent le cercle des personnes appelées à jouir de cet avantage.

Le concordat décide que la législation sur la « congrua » demeurera en vigueur, jusqu'à ce qu'un nouvel accord soit conclu sur la dotation et les pensions du clergé. Le taux de la « congrua » devra être adapté aux changements qui pourraient se produire dans celui des traitements des fonctionnaires de l'État. Un accord ultérieur fixera la « congrua » des archevêques, évêques, du prélat nullius, de leurs auxiliaires, coadjuteurs et vicaires généraux, s'ils sont dotés insuffisamment, en tenant compte des dépenses qu'occasionne la chancellerie épiscopale, pour autant que la situation du trésor le permettra.

Du moment que la situation économique de l'État le permettra, on procédera, par un nouvel accord, à l'érection du chapitre cathédral de Innsbruck-Feldkirch. Il devra évidemment être fait appel à l'intervention financière de l'État.

En cas d'insuffisance des revenus des églises métropolitaines et cathédrales, pour l'entretien des édifices, les frais du culte, les salaires du personnel laïque nécessaire dans ces églises, le gouvernement contribuera à combler le déficit, tout au moins dans la mesure où il l'a fait jusqu'ici, et dans la mesure des possibilités

financières. Sans un accord préalable, cette intervention de l'État ne pourra être réduite. Il en sera de même, et dans les mêmes conditions, pour les séminaires établis selon les prescriptions canoniques. Ceux-ci devront compte à l'État de l'emploi des subsides.

L'évêque pourra ériger librement des offices ecclésiastiques. Il aura toutefois besoin du consentement de l'État, s'il demande pour ces offices nouveaux un supplément de « congrua ». Cette disposition est de droit commun concordataire. Le gouvernement autrichien de son côté pourra proposer des changements dans les circonscriptions paroissiales, en vue d'économies pratiquement réalisables.

Il est enfin reconnu que les Fonds de religion sont des établissements ecclésiastiques. Ils continueront provisoirement à être administrés par l'État, mais au nom de l'Église. Rien ne sera changé aux rapports entre ces Fonds et le trésor public, en particulier en ce qui regarde l'obligation du trésor public d'accorder des ressources financières.

Le service religieux dans les établissements publics (art. 16).

Dans les hôpitaux, les prisons, les maisons de rééducation et autres du même genre, d'accord avec l'évêque, l'assistance religieuse peut être confiée à un ecclésiastique spécialement désigné, lui aussi, du consentement de l'autorité diocésaine. Sinon, le curé de l'endroit ou l'ecclésiastique qu'il désignera, aura libre accès auprès des habitants de l'établissement, en vue d'exercer son ministère spirituel. La même disposition se rencontre dans le concordat du Reich (art. 28 et protocole final). Le concordat de Bavière (art. 11) impose à l'État les frais de ce ministère et de plus il prendra soin, autant que faire se pourra, que ce ministère soit assuré dans les établissements privés du même genre, qu'il adopte.

Les immunités du clergé (art. 17-21).

Les dernières dispositions concordataires concernent des prérogatives accordées au clergé, qui présentent une certaine

similitude avec les anciennes immunités ecclésiastiques. On les retrouve dans plusieurs concordats modernes.

Se rapproche de l'ancien privilège de la compétence, la disposition concordataire par laquelle est insaisissable, ou exempte de l'exécution forcée, cette partie des revenus dont les ecclésiastiques jouissent au titre de leur fonction, qui chez les employés de l'État jouit de ce privilège. En Autriche, c'est le tiers du traitement, avec garantie d'une somme minimum, même si elle dépasse ce tiers. La même disposition se rencontre dans les concordats de Lithuanie (art. 5), de Pologne (art. 5) et d'Italie (art. 6).

Un autre privilège, qui est la consécration d'une règle de la morale, interdit aux magistrats et à toutes autres autorités de requérir de la part des ecclésiastiques des informations sur les personnes ou les choses, qui sont venues à leur connaissance sous le secret inhérent à leur office spirituel. La même disposition se retrouve, pour le fond, dans le concordat italien (art. 7) et dans celui du Reich (art. 9).

Conformément aux dispositions de la loi du 23 mai 1873, le concordat déclare que les ecclésiastiques et les religieux sont exempts des fonctions de juré et d'échevin. Le concordat d'Italie accorde l'exemption des fonctions de juré (art. 4). Celui de Lettonie (art. 9) et celui de Pologne (art. 5) exemptent de toutes fonctions incompatibles avec la vocation sacerdotale, notamment de celles de juré et de membre des tribunaux, le concordat de Lithuanie (art. 5) et celui du Reich (art. 6) de toutes les fonctions incompatibles avec l'état ecclésiastique d'après le droit canonique.

Concernant le privilège du for en matière répressive, le concordat de 1855 (art. 14) avait porté des dispositions analogues à celles que nous rencontrons dans le concordat actuel (art. 20). L'évêque devait être mis au courant des poursuites intentées contre des ecclésiastiques; l'arrestation du prévenu devait se faire de manière à sauvegarder le respect dû à l'état ecclésiastique; en cas de condamnation à la peine de mort ou à une peine d'emprisonnement dépassant cinq ans, le dossier devait être commu-

niqué à l'évêque, qui aurait la faculté d'entendre le condamné, s'il était nécessaire, en vue d'infliger une peine ecclésiastique. Dans le cas d'une condamnation à une peine moindre, l'évêque avait le droit de demander communication du dossier. La peine de la prison devait être subie dans des endroits séparés de ceux où étaient détenus les condamnés laïcs. Les ecclésiastiques condamnés pour délits ou transgressions, seraient détenus dans un monastère ou dans une maison ecclésiastique. Les lois de mai 1874 reprirent ces dispositions, à l'exception de celles qui déterminent l'endroit de l'emprisonnement des condamnés. Le concordat de 1934 ordonne d'informer l'évêque des poursuites, de lui communiquer, en toute hypothèse, le dossier judiciaire et le cas échéant la sentence de condamnation. En cas d'arrestation ou de détention, les ecclésiastiques seront traités avec les égards dus à leur état et au rang qu'ils occupent dans la hiérarchie ecclésiastique.

On trouvera, avec des différences de détail, des dispositions analogues dans les concordats de Lettonie (art. 18 et 19), de Pologne (art. 22), de Lithuanie (art. 20) et d'Italie (art. 8).

Une condamnation pour crime d'un ecclésiastique entraînera la suspension des émoluments qui lui sont attribués comme supplément de « congrua », si déjà l'évêque ne l'a pas destitué de son office.

Pour garantir l'honneur du clergé, sera puni des peines qui frappent l'usage abusif du costume militaire, l'usage de l'habit ecclésiastique ou religieux par des laïques ou par des ecclésiastiques, auxquels le port du costume ecclésiastique ou religieux sera interdit par une décision définitive communiquée officiellement à l'autorité civile. Les mêmes dispositions sont inscrites dans les concordats d'Italie (art. 29, litt. i) et du Reich allemand (art. 10). Les concordats de Pologne (art. 4) et de Lithuanie (art. 4) ne parlent que de l'interdiction du port du costume faite à un ecclésiastique.

Le concordat autrichien ne mentionne pas les immunités militaires du clergé, le traité de Saint-Germain-en-Laye interdisant en Autriche la conscription militaire.

Les clauses finales (art. 22 et prot. addit. corr. et art. 23).

Nous avons déjà signalé l'importance de la clause de l'art. 22, § 1, déclarant que les affaires ecclésiastiques non prévues au concordat seront régies par le droit canonique.

La plupart des concordats stipulent que, s'il surgit une difficulté d'interprétation des dispositions concordataires, elle sera réglée de commun accord par les parties contractantes. Il en est ainsi dans le concordat de Bavière (art. 15), de Roumanie (art. 22), d'Italie (art. 46), de Prusse (art. 13) et de Bade (art. 13). Le concordat avec le Reich allemand parle de difficultés d'interprétation et d'application (art. 33). Les concordats de Pologne, de de Lettonie et de Lithuanie n'ont pas de clauses de ce genre. Le concordat d'Autriche pose ce principe non seulement pour les difficultés d'interprétation, mais encore pour le règlement de toutes les questions non prévues au concordat, qui concernent les personnes et les choses ecclésiastiques et touchent la sphère de l'activité de l'État. C'est l'affirmation d'une volonté constante de vivre dans une entente et un accord mutuel.

D'autres clauses finales abrogent toutes les lois et ordonnances encore en vigueur en Autriche et contraires aux dispositions concordataires. Les lois de mai 1874, que nous avons eu l'occasion de citer, sont abrogées dans toute leur étendue. La raison en est obvie : cette loi a prétendu suppléer par un acte unilatéral aux dispositions concordataires de 1855. L'Église se devait d'exiger l'abrogation complète de ces lois.

Il est stipulé enfin que le concordat, après sa ratification, entrera en vigueur le jour même de l'échange des instruments de ratification. Cet échange, nous l'avons dit, a eu lieu le 1er mai 1934.

A. Van Hove,
Professeur à l'Université de Louvain.

LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE CHEZ SAINT THOMAS

Le sujet n'est pas neuf, ainsi qu'en témoigne l'imposante littérature des seules dernières années (1). Mais est-il épuisé ? Les difficultés d'exégèse qu'il soulève ont-elles toutes trouvé une solution satisfaisante ? C'est pour ne l'avoir pas cru que nous nous enhardissons à notre tour à entreprendre cet essai, très convaincu d'ailleurs que nous ne mettrons pas le point final à des discussions déjà longues, et que, s'il nous est donné néanmoins d'apporter çà et là quelques éclaircissements, nous en sommes redevable à tous les bons travailleurs qui nous ont précédé (2).

Qu'est-ce qui justifie le droit général de possession exercé par l'homme sur toutes les créatures inférieures ? Quel est le fondement de l'appropriation individuelle ? Suivant quel mode doit se réaliser cette appropriation ? Quelles limites lui assigne le droit naturel ? Telles seront les étapes successives de cette recherche.

I

La première question qui se pose est celle du fondement de la possession humaine. Saint Thomas l'examine dans la 2^{a}-2^{ae} à l'article I de la question 66 : « *Utrum naturalis sit homini possessio*

(1) Voir *Bulletin thomiste* de 1932, 606-607.

(2) Parmi les auteurs que nous avons utilisés, signalons particulièrement les suivants : Pérez Garcia, o. p. : *De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud Div. Thomam Aquinatem*, Avila, 1924. — C. Spicq o. p. : *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1929, 269-281 : Notes de Lexicographie philosophique médiévale : Dominium, Possessio, Proprietas chez saint Thomas et chez les juristes romains. — *Id.*, 1931, 52-76 : La notion analogique de « Dominium » et le droit de propriété. — *Id.*, *Mélanges Mandonnet*, 1930, I, 245-265 : L'aumône : obligation de justice ou de charité ? — *Id.*, *Bulletin thomiste*, 1928, 341-349, et 1931, 62*-68* : Comment construire un traité thomiste de la propriété ? — P. Goreux, s. i. : *Nouvelle Revue Théologique*, 1932, T. 59, 117-132, 240-255 : L'aumône et le régime des biens. — G. Renard : *Propriété privée et propriété humaine*, 1924. — *Id.* et L. Trotabas] : *La Fonction sociale de la propriété privée*, 1930.

exteriorum rerum », et il répond en disant : « habet homo naturale dominium exteriorum rerum ».

Il faut donc examiner d'abord ce que comporte en général cette notion de *dominium*, puis, à propos du *dominium* humain, son origine, ses caractères, ses droits.

Dérivé de « *dominus* », le mot *dominium*, sous tous les sens particuliers qu'il peut avoir, retient de son origine l'idée fondamentale de souveraineté. Pouvons-nous dire de façon plus précise, avec le P. Spicq, que « le *dominium* est toujours un pouvoir d'user de quelque chose, une faculté d'usage » (1) ? Les textes ne manquent pas pour justifier cette interprétation, mais elle semble un peu exclusive, car le *dominium* peut être beaucoup plus ou beaucoup moins. Beaucoup plus, comme le *dominium* exercé par Dieu sur les créatures, et qui atteint leur nature même; beaucoup moins aussi, car un grand nombre de textes font la distinction entre *dominium* et *usus* et indiquent qu'on peut avoir le premier sans jouir du second (2).

Ainsi gardons simplement l'idée assez imprécise d'un certain pouvoir, d'une certaine domination. Tel est le *dominium*. L'idée doit rester imprécise, car le mot ne s'emploie pas que pour caractériser les droits du propriétaire sur l'objet possédé : ce n'est là en effet qu'une espèce d'un genre beaucoup plus vaste, et nous pouvons rappeler, seulement à titre d'exemple, que saint Thomas emploie ce même mot pour désigner soit le pouvoir immanent que la liberté confère à l'homme sur ses actes (3), soit le pouvoir politique du prince sur ses sujets (4).

Contentons-nous pour l'instant de cette remarque générale sur

(1) *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1929, p. 271.

(2) Cela, soit en vertu d'un contrat par lequel le *dominus* cède l'*usus* de sa possession, soit même plus généralement de par la nature même des choses, ainsi que nous le verrons pour les objets appropriés : celui qui les possède en garde pour lui le *dominium*, mais en doit rendre commun l'usage. Ainsi pour le premier cas, « ... quamvis dotes assignentur sponso in carnali matrimonio ad usum, tamen proprietas et dominium pertinet ad sponsam ». (*Suppl.*, q. 95, 1, ad 1; voir aussi *De malo*, 13, 4; et 2-2, 78, 1.) Pour le second cas, nous citerons plus bas : *In Polit*, 2, 4.

(3) 1-2, 1, 2 et 1-2, 6, 2, ad 2.

(4) 2-2, 10, 10; 2-2, 12, 2.

le sens de *dominium* et venons-en à chercher l'origine du *dominium* humain.

La conception thomiste de la propriété se rattache étroitement à l'idée du domaine de Dieu sur la création. Tout le droit que peut avoir l'homme sur les choses n'est qu'une participation analogique du droit fondamental et premier que Dieu possède seul. Opposant quelque part (1) les deux formes de *dominium*, la divine et l'humaine, saint Thomas écrit :

« ... alia ratione dominium competit Deo et homini : nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cuiuslibet creaturae quae totaliter eius subiicitur potestati; homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem vel super aliquam creaturam... »

Ce texte met en un relief remarquable l'opposition qui existe entre les deux souverainetés, tant pour leur étendue que pour leur intensité, si l'on peut ainsi dire.

Dieu a un pouvoir universel et absolu sur les choses parce que c'est lui qui les a créées; à ce titre, aucune ne peut se soustraire à son action « ...cui omnia ad nutum obediunt... » (2). Il se sert à son gré des anges et des démons : « ad dominium divinae majestatis cui daemones subsunt, pertinet ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit » (3). Et son pouvoir est plénier, c'est-à-dire qu'il atteint la nature même des choses. A l'article 1 de la question 66, ce point nous est indiqué par les premiers mots de la réponse : « Res exterior potest dupliciter considerari : uno modo quantum ad eius naturam quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae... », et par l'*ad tertium* : « ...quod quidem dominium [quantum ad naturas rerum] soli Deo convenit ».

Cette action sur les natures est l'apanage du Créateur; elle ne peut être participée par l'homme, dont le pouvoir n'est ainsi qu'analogique à celui de Dieu. « Homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii... », lisions-nous plus haut.

(1) 2-2, 103, 3.
(2) 2-2, 66, 1.
(3) 2-2, 96, 2, ad 3.

Le *dominium* humain n'égale donc ni en étendue ni en profondeur celui de Dieu.

Qu'est-il au juste alors, et comment se justifie-t-il ?

Saint Thomas rappelle à ce propos la parole de Dieu, citée dans la *Genèse*, au moment de la création de l'homme : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris, etc...» C'est là proprement une raison théologique. Mais il n'est pas nécessaire de recourir à la théologie pour établir la domination de l'homme sur les créatures. La philosophie suffirait, car ce *dominium* est naturel, répète le saint Docteur à plusieurs reprises (1), et il l'est parce qu'il dépend de la nature comparée des choses et de l'homme : sa raison et sa volonté lui permettent d'employer à son usage les choses extérieures comme si elles étaient faites pour lui, « per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis... » (2). C'est conforme à la grande loi de l'univers : « imperfectiora propter perfectiora ».

On trouve en plusieurs endroits de la Somme des justifications de ce principe. La plus développée est peut-être dans la 1ª Pars de la *Somme*, q. 96, a. 1 : l'auteur y énumère trois raisons pour prouver qu'en l'état d'innocence tous les animaux eussent été soumis à Adam; mais il fait appel à des motifs dont la valeur universelle dépasse de beaucoup le cas envisagé. C'est d'abord une raison d'analogie avec l'ordre de la nature, où nous voyons les créatures inférieures servir à l'usage de celles qui leur sont supérieures; puis l'économie générale de la Providence qui est de gouverner les inférieurs par les supérieurs; enfin la supériorité de l'homme qui possède par essence ce que l'animal n'a qu'en participation (3).

(1) « ... sic homo habet naturale dominium exteriorum rerum... hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas quod competit homini... homo habet naturale rerum dominium ». (2-2, 66, 1, c. et ad 1).

(2) 2-2, 66, 1.

(3) Voir aussi 2-2, 64, 1. — Dans le *Bulletin Thomiste* de 1925, p. 264, le P. Delos résume les quatre raisons apportées par le P. Pérez Garcia pour la justification du *dominium* humain : Providence, justice distributive, nature des choses, nature de l'homme.

Jusqu'où s'étend ce pouvoir ainsi fondé en ra son ? A l'inverse de celui de Dieu, il n'est ni universel ni absolu, car d'une part certaines créatures sont totalement soustraites à son emprise, mais surtout — et c'est là le point important — sur celles même dont il est le maître, l'homme n'a qu'un pouvoir essentiellement limité : il n'atteint pas la nature des choses dont Dieu seul est le maître, mais seulement leur usage : deux fois dans l'article 1 de la question 66, saint Thomas énonce cette distinction capitale ».

... Quantum ad *usum* ipsius rei ; et sic homo habet naturale dominium exteriorum rerum... » — « ... Homo habet naturale rerum dominium quantum ad potestatem *utendi* ipsis ».

On se demande peut-être le rapport de ces notions si générales avec la propriété. Pour le faire apparaître, il faut dégager encore une notion intermédiaire.

De ce que nous avons vu jusqu'ici, que conclure en effet ? Que l'homme en tant que tel, l'homme en général, possède un droit d'usage sur toutes les créatures inférieures. Comme ce pouvoir est attaché à la nature humaine, on conçoit qu'il est inaliénable et commun à toute l'espèce. A ce droit d'usage, saint Thomas donne le nom de *possessio*. Mais ce n'est pas le droit de propriété. Il n'est pas encore question de celui-ci. Ne confondons en effet la *possessio* ni avec le *dominium*, ni avec la *proprietas*, car ces mots ont tous trois chez saint Thomas, malgré quelques imprécisions que nous signalerons dans un instant, un sens propre qu'il est indispensable de bien distinguer.

Dominium, nous l'avons vu, indique l'idée de souveraineté en général, et non exclusivement à l'égard des biens que l'on possède. Il ne faut voir dans ce dernier cas qu'une espèce d'un genre beaucoup plus vaste. Donc, puisque le terme de possession indique une étape dans le sens de l'appropriation, on comprend qu'il a un sens plus restreint que *dominium*. Quant à l'idée exprimée par *proprietas*, on peut à son tour la considérer comme une espèce du genre *possessio*, en ce sens que le droit de possession est un droit commun à tous, mais comportant diverses modalités de régime; par exemple, soit la propriété collective, soit la propriété individuelle ou *proprietas*.

Ainsi on pourrait établir une sorte d'arbre de Porphyre au sommet duquel se trouverait la notion de *dominium*. Ses inférieurs immédiats sur un même plan sont : souveraineté politique, pouvoir sur ses actes, son corps, sa famille..., et aussi droit de possession. Celui-ci à son tour se diviserait en propriété collective ou individuelle, et ainsi « l'ordre de valeur des termes analysés est le suivant... : *dominium*, *possessio*, *proprietas* » (1).

Avouons cependant que la terminologie de saint Thomas ne se plie pas toujours à une telle rigueur; on y constate des chevauchements : *dominium* prend parfois un sens beaucoup plus précis que celui de souveraineté très générale, et à côté d'expressions comme « *proprietas dominii* » (2), on en trouve un assez grand nombre où *dominium* est simplement l'équivalent de *proprietas*, et désigne non plus le droit commun à tous les hommes, mais le droit individuel et particulier dans l'hypothèse de la propriété privée (3) D'autre part, on doit remarquer que, si *dominium* exprime toujours un droit, *possessio* peut exprimer soit un droit soit l'objet de ce droit (4).

Quoi qu'il en soit, aux termes de l'article 1 de la question 66, il est aisé de comprendre que le *dominium* attaché à l'espèce humaine ne lui confère que le droit général d'user des créatures, sans plus de précision. La nature en effet ne nous indique que la fin des choses : *imperfectiora propter perfectiora*. Elle ne nous précise pas le mode suivant lequel nous devons réaliser cette fin : à nous de choisir. Bref, si la nature nous impose la nécessité de trouver *un* moyen, ce n'est pas elle qui nous impose *ce* moyen; son exigence reste ici indéterminée.

(1) Cf. P. Spicq, *Revue des Sciences philosophiques et Théologiques*, 192 p. 281.

(2) *In Polit.*, 2, 4.

(3) Cf. 2-2, 78, 1; 2-2, 185, 7; *Suppl.*, 95, 1, ad. 1.

(4) Au sens du droit, cf. *C. Gent.*, 3, 127; *In Polit.*, 2, 4 (le titre); pour l'objet du droit, cf. *In Polit.*, 2, 4 (le corps du chapitre); 1-2, 105, 2.,

II

Ainsi se pose un nouveau problème : comment organiser au mieux la *possessio* humaine ?

Il semble que la meilleure formule doive être celle qui, restant le plus près possible de la communauté naturelle des biens, respecte le mieux la destination de ceux-ci. Et de fait, c'est bien en ce sens que saint Thomas cherche la solution idéale vers laquelle il faut tendre, mais dont un « accident » a malheureusement rendu impossible la pratique absolue. Ne nous étonnons donc pas de l'entendre affirmer que, dans l'état d'innocence, l'homme aurait pu en rester au régime de la possession commune.

« — ... In statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur; cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur » (1).

Mais même dans l'état de péché, on trouve des exemples ou des tentatives de ce communisme. Mis à part — car nul ne peut songer à le généraliser — le cas des communautés religieuses, auquel il était fait allusion à la fin de la citation précédente, saint Thomas étudie deux faits historiques dont l'influence semble avoir été considérable pour l'élaboration de sa doctrine.

C'est d'abord la théorie socratique et platonicienne du régime des biens. Rencontrant, dans la *Politique* d'Aristote, l'exposé et la critique de ce système communiste, saint Thomas était amené à l'examiner de près. Aussi toute la leçon IV du livre second de son commentaire est-elle des plus intéressantes pour bien saisir sa pensée.

Le titre, à lui seul, est une thèse : « *Quod communis rerum possessio multas excitet in civitate controversias temperantiaeque et*

(1) Ia, 98, 1, ad. 3.

liberalitatis usum aboleat ». Nous y voyons déjà que la communauté des richesses produit deux sortes d'effets néfastes : elle engendre des maux, elle supprime des biens. Alors Aristote, et saint Thomas après lui, vont-ils la condamner radicalement ? Voire. La question veut être discutée attentivement. Impossible de la trancher d'un mot. Voici d'ailleurs le détail du développement de saint Thomas.

Le grand mal qui s'attache à la possession en commun, c'est la discorde. Trois raisons nous montrent qu'elle serait inévitable dans l'hypothèse communiste : d'abord il faudrait nécessairement des travailleurs manuels pour cultiver les champs, mais il faudrait en même temps des gens qui, dégagés de ces soucis immédiats, puissent se donner aux affaires plus importantes. Or, travaillant moins à l'agriculture, ces derniers devraient pourtant toucher une part plus large des bénéfices; il y aurait là une source d'incompréhensions et de litiges. Puis l'observation nous montre déjà les contestations qui surviennent entre ceux qui ne mettent en commun qu'une partie de leurs biens : que serait-ce si toutes les possessions de tous les citoyens restaient indivises ! Enfin les rapports fréquents entre les hommes sont cause de nombreuses discordes : on peut s'en rendre compte par l'exemple des relations de maîtres à serviteurs.

Mais les méfaits du communisme socratique ne se bornent pas là; il supprimerait de précieux avantages. Voyons plutôt : si les possessions sont réparties entre les citoyens par de bienfaisantes coutumes et de justes lois, on trouvera dans ce système beaucoup plus de bonté et d'utilité que dans celui de Socrate. En effet, il y a du bon dans les deux : que les biens soient possédés en particulier ou en commun. Mais si la propriété est individuelle et que de justes lois obligent les citoyens à se communiquer réciproquement de leurs biens, un tel genre de vie réunira les avantages que l'on trouve, tant dans la communauté des possessions que dans leur appropriation. Il faut en effet que les possessions soient attribuées en propre *simpliciter* quant à la propriété du *dominium*, mais communes en une certaine façon.

« Oportet enim possessiones simpliciter quidem esse proprias quantum ad proprietatem dominii, sed secundum aliquem modum communes (1).

En effet, l'appropriation des biens a pour effet de diviser leur gestion. Il en résulte deux avantages : puisque chacun n'est chargé que de son bien propre, non de celui des autres, il ne s'élève plus de litiges comme il en surgit d'ordinaire quand plusieurs s'occupent d'une seule chose et que l'un veut faire ceci, l'autre cela. De plus la richesse de chacun y gagne à proportion de son travail, lequel suit lui-même la courbe de l'intérêt.

Ainsi les possessions seront divisées, mais la vertu des citoyens, qui se montreront libéraux et bienfaisants les uns pour les autres, rendra leur usage commun : le proverbe ne dit-il pas qu'*entre amis tout est commun?*

Et qu'on ne voie pas là un rêve impossible : en certaines cités, où chacun reste pourtant propriétaire de ses richesses, il y a des biens dont l'usage est commun de droit, d'autres dont l'usage devient commun par la volonté de leurs possesseurs.

Ainsi en était-il à *Lacédémone* où l'on pouvait utiliser l'esclave d'un autre pour son service personnel comme on eût fait de son esclave à soi. Et la coutume s'étendait aux chevaux, chiens, véhicules : aucune difficulté à user de ceux du voisin, si on en avait besoin pour se rendre à ses champs, à condition toutefois que ce fût dans la même région.

La chose est donc manifeste : l'idéal est que les possessions soient particulières selon le *dominium*, mais communes en quelque façon selon l'*usus*, de la manière que réglera le législateur:

« ... Multo melius quod sint propriae possessiones secundum dominium, sed quod fiant communes aliquo modo quantum ad usum. Quomodo autem usus rerum propriarum possit fieri communis, hoc pertinet ad providentiam boni legislatoris » (2).

(1) Aristote avait écrit : « Δεῖ γὰρ πῶς μὲν εἶναι κοινὰς [τὰς κτήσεις], ὅλως δ'ἰδιάς »; en latin : « Oportet enim aliquo modo quidem esse communes (possessiones), omnino autem esse proprias ».

(2) Texte d'Aristote : « Φανερὸν τοίνυν ὅτι βέλτιον εἶναι μὲν ἰδιὰς τὰς κτήσεις, τῇ δὲ χρήσει ποιεῖν κοινάς »; en latin : « Manifestum igitur quod melius esset quidem proprias possessiones, usu autem facere communes ».

Suivent encore quelques considérations tendant à montrer le plaisir (dont l'excès seul est blâmable) qu'il y a à penser que l'on possède quelque chose à soi, et la douce satisfaction que l'on éprouve à faire des présents à autrui. Deux remarques bien opposées à tout communisme.

On nous pardonnera d'avoir évoqué d'aussi longs passages de ce commentaire d'Aristote. C'est que son influence a été capitale sur l'ensemble de la théorie thomiste, comme on a déjà pu s'en rendre compte, et comme on le verra mieux encore par la suite.

Le second fait qui nous semble important pour expliquer la pensée de saint Thomas est l'attention prêtée par lui au régime de la propriété du peuple juif, tel que le décrit la Bible. Il nous est exposé en un long passage de la *Somme* (1-2, 105, 2), et l'on y retrouve des idées analogues à celles d'Aristote, auquel d'ailleurs l'auteur renvoie expressément.

« Circa res possessas, optimum est sicut dicit PHILOSOPHUS *(Polit.*, lib. II, cap. IV) quod possessiones sint distinctae et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur ».

Suit l'examen détaillé des prescriptions de la loi à ce sujet, d'abord en ce qui concerne la division des biens, puis sur la façon de rendre l'usage commun. Saint Thomas ne nous disait-il pas au *Commentaire de la Politique* que le mode suivant lequel l'usage des biens particuliers pouvait devenir commun regardait la prudence d'un bon législateur ? Sa pensée reste fidèle à elle-même.

Que conclure de ces textes ? D'une part, que la possession en commun, possible dans l'état d'innocence, n'est plus réalisable dans l'état actuel; qu'il faut donc admettre le régime de l'appropriation. Mais, d'autre part, que l'appropriation des choses doit en laisser l'usage commun dans une mesure et suivant des modes qu'il appartient à la loi de déterminer. Laissant de côté pour le moment l'examen de ce second point, voyons rapidement d'abord les motifs que saint Thomas énumère à l'article 2 de la question 66, pour justifier le régime de propriété, puis la nature particulière du droit qui le fonde.

« *Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere* », demande saint Thomas; après avoir établi une distinction sur laquelle nous aurons à revenir, il répond affirmativement et déclare que la propriété individuelle est non seulement permise mais même nécessaire pour trois raisons : elle garantit plus de soin, plus d'ordre, plus de paix.

« ... Est etiam necessarium propter tria : primo quidem quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum : quia unusquisque laborem fugiens relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum; alio modo quia res humanae ordinatius tractantur si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae; esset autem confusio si quilibet indistincte quaelibet procuraret; tertio quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est, unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur ».

Il suffit de lire le passage pour être frappé par la ressemblance entre les motifs allégués ici et ceux qui sont développés dans le *Commentaire de la Politique* : ce sont d'ailleurs des observations dictées par le bon sens.

Mais si c'est sur de tels motifs que se fonde l'appropriation individuelle, une question se pose : quel est donc le caractère du droit qui la justifie ? Nous avons vu plus haut que seul le droit très général de possession résultait directement de la nature humaine. Le droit de propriété privée ne serait-il pas naturel ? Il faut s'entendre (1).

Voyons en effet les textes de saint Thomas. A la question 66, l'*ad primum* de l'article second nous donne une solution qu'il suffira de préciser en rapprochant quelques autres passages :

« Communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi

(1) Un lecteur de l'*Ami du Clergé*, ému de trouver sur ce point une apparente contradiction entre les textes de saint Thomas et l'encyclique *Rerum Novarum* (dont les termes sont d'ailleurs repris dans *Quadragesimo Anno*) obtenait aisément, naguère, une réponse à sa question. Cf. *Ami du Clergé*, 1931, pp. 657-663.

proprium possidendum; sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est. Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae ».

Que nous dit ce texte ? Trois choses : de droit naturel, tout est commun, mais par indétermination; c'est le droit positif qui précise la distinction des biens; celle-ci n'est donc pas opposée, mais surajoutée au droit naturel grâce au travail de la raison.

Et c'est bien là l'enseignement que nous retrouvons ailleurs. Au quatrième livre des *Sentences* (1), saint Thomas avait affirmé la destination commune foncière des biens terrestres : « ...Hujusmodi autem rerum [quae sunt necessariae ad vitam filiorum] appropriatio non est de prima intentione naturae secundum quam omnia sunt communia... » Dans la 1^{a}-2^{ae} (2), il montre qu'ajouter au droit naturel n'est pas le changer.

« ... Aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter : uno modo quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse iniuriam alteri faciendam; alio modo quia natura non inducit contrarium, sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo « communis rerum possessio et una libertas » dicitur esse de iure naturali quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae; et sic etiam in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem ».

Enfin, en un texte qui suffit à rassurer pleinement sur le fondement naturel de la propriété, saint Thomas montre qu'il est contenu virtuellement en quelque sorte dans le droit naturel direct, que c'est, pourrait-on dire, un droit naturel second, puisque ce n'est que l'application par la raison des données du droit naturel :

« Ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter : uno modo secundum absolutam sui considerationem; sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, et parens ad

(1) *In Sent.*, IV, dist. 33, q. 2, a. 2, sol. 1. — (2) 94, 5, ad 3.

filium ut eum nutriat. Alio modo aliquid est alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius; sed si consideretur per opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale, secundum primum modum commune est nobis et aliis animalibus. A iure naturali sic dicto recedit ius gentium, ut Iurisconsultus dicit [...] quia « illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est ». Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis; et ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem quae hoc dictat... » (1).

A lire ce texte, il semble qu'il y ait uniquement, dans le débat sur la nature exacte du droit de propriété, une question de vocabulaire. Nul aujourd'hui ne parle d'un droit naturel pour les animaux, et nous appelons droit naturel ce que saint Thomas nomme ici droit des gens. La question 95 de la 1^{a}-2^{ae} donne d'ailleurs sur ce point des précisions intéressantes. A l'article 4, saint Thomas divise le droit positif en droit des gens et droit civil selon les deux modes — conséquence ou détermination particulière — dont quelque chose est dérivé de la loi naturelle. Le droit des gens possède « aliquid vigoris ex lege naturali » (2) parce que « ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturali sicut conclusiones ex principiis » (3). Au contraire le droit civil qui n'est qu'une détermination particulière de la loi naturelle « ex sola lege humana vigorem habet ». (4)

Ainsi, puisque le régime de la propriété en général est une conséquence du droit naturel, il fait partie du droit des gens, et puisque la répartition des propriétés est une détermination de ce droit naturel, elle rentre dans le droit civil.

Mais la question s'embrouille un peu si l'on se souvient de ce que nous avons vu plus haut sur le droit de possession. Car, s'il

(1) 2-2, 57, 3. — (2) 1-2, 95, 2. — (3) 1-2, 95, 4. — (4) 1-2, 95, 2.

faut chercher le droit naturel au niveau de la possession, le régime de l'appropriation, qui ne représente qu'un de ses modes possibles de réalisation, ne peut être à son égard qu'une détermination, non une conséquence et doit être rejeté dans le droit civil, non dans le droit des gens. Et pourtant dans un des textes qui viennent d'être cités (1), saint Thomas range explicitement le régime de l'appropriation dans le droit des gens. Avouons qu'il reste ici quelque chose à élucider.

Quoi qu'il en soit, puisque c'est du droit naturel de possession commun à tous que dérive le droit de propriété privée — peu importe à quel titre —, nous pouvons déjà remarquer que cette relation entre les deux implique que jamais le second ne puisse s'opposer au premier au point de l'annihiler totalement chez les autres. Le droit de possession est donc tellement inhérent à la nature humaine qu'en cas de conflit c'est lui qui doit l'emporter : il a barre sur le second qui n'existerait pas sans lui; donc en cas d'extrême nécessité, malgré toutes les barrières de la propriété, tout est commun, le pauvre peut prendre sans voler. Qu'il suffise pour l'instant d'avoir tiré cette conséquence, dont il sera question de nouveau à propos de la possession du superflu.

En attendant, faisons un peu le point et considérons les éléments acquis dans l'élaboration de la doctrine. Les voici : en vertu d'une participation analogique au *dominium* de Dieu, l'homme a un droit naturel de possession dont la détermination est laissée à sa raison. Des deux solutions possibles — communisme ou appropriation individuelle — il doit rejeter la première (bien qu'elle semble plus conforme peut-être au droit universel de possession) à cause des inconvénients considérables qu'elle entraînerait. C'est à la seconde qu'il lui faut se résoudre, mais avec le devoir de sauvegarder, dans la mesure du possible, les avantages réels de la première. Et ainsi en vient-on à l'examen du mode suivant lequel doit se réaliser l'appropriation.

Amiens. *(A Suivre)* R. BRUNET, S. I.

(1) 2-2, 57, 3.

LA PART DE LA CHRONIQUE JUIVE DANS LES ERREURS DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE

L'histoire n'a jamais été un art primitif. Elle exige en effet qu'à travers les premières impressions et les préjugés reçus, on pousse jusqu'aux faits eux-mêmes, on découvre leur connexion interne et on sache la montrer aux autres. Elle se distingue de toutes les créations orales populaires et poétiques comme un genre scientifique auquel la prose et l'exposition écrite sont nécessaires. Et c'est seulement à un certain degré généralisé de culture que l'histoire paraît.

Mais pour qu'elle puisse se développer, il lui faut un pays où règne la liberté politique. Aussi de tous les peuples de l'antiquité unis sous des empires de haute culture, seuls le petit peuple juif et les Grecs ont fait à proprement parler œuvre historique. Eux seuls peuvent se disputer la gloire d'avoir en quelque manière donné naissance à l'historiographie.

Dans leur histoire universelle, les historiens juifs se sont servis des histoires universelles païennes du premier siècle avant Jésus-Christ. L'empire romain, unissant les différentes nations sous son sceptre, ne montrait pas seulement leurs bêtes sauvages dans les amphithéâtres et leurs curiosités dans les musées; il faisait écrire leurs histoires particulières pour en tirer une fresque qui les unifiât dans un ensemble bien ordonné.

C'est déjà au siècle « d'Auguste » une chronique d'histoire universelle que l'œuvre de Diodore; il y énumère les quatre grands empires des Égyptiens, des Assyriens, des Grecs et des Romains. Trogue Pompée (siècle d'Auguste), un Gaulois romanisé de Besançon, a fourni les dates de l'histoire grecque à tout le moyen âge à peu près. La troisième histoire universelle est celle de Nicolas de Damas (16 a. J. C.), longtemps

considéré comme juif. Tous les trois, Diodore, Trogue et Nicolas combinent déjà l'histoire de l'Orient à celle des Grecs et des Romains.

Deux fois, avec Thucydide et Polybe, le peuple grec nous avait donné des chefs-d'œuvre historiques, mais chaque fois il s'agissait d'une histoire du présent, auquel l'historien avait activement pris part, qu'il y fût véritablement acteur ou simplement intéressé.

Israël, de son côté, a traité l'histoire du passé le plus lointain avec une réelle « objectivité » (en un sens du moins), jointe à un art narratif très cultivé. Il ne s'y trouve aucune trace de sujétion orientale ou de sentiments serviles. Ce peuple écrivant l'histoire et, comme nous verrons, la faussant, a créé la « Chronique » sous l'influence de sa lutte littéraire pour l'hégémonie spirituelle avec les autres peuples civilisés auxquels il était mêlé dans la diaspora.

En deux branches différentes, l'une chrétienne et l'autre juive, la Chronique a alors grandi à travers les siècles. Les différences d'une branche à l'autre ne sont pas cependant très considérables; par respect pour la tradition de l'ancien peuple élu, l'histoire chrétienne, acceptant les données juives, accepta aussi leurs erreurs.

1. *Les traits distinctifs de la « Chronique ».*

Que le style en soit roman, gothique, renaissance ou moderne, une église est toujours une église, une synagogue toujours une synagogue. Ainsi *la Chronique* demeure toujours semblable à elle-même quels que soient ceux qui l'écrivent et l'histoire universelle (1) en constitue toujours la trame.

(1) En dépit de tous les renseignements que nous fournit aujourd'hui l'histoire de l'Orient, nous ne pouvons pas encore réaliser le but que les chroniqueurs juifs s'étaient proposé. Le P. REMBOLD, S. ., ne parle pas autrement dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, 1931, à l'article: *Bibliche Chronologie* : « Die Bibel stellt keine eigene einheitliche Zeitrechnung auf, enthält aber viele Jahreszahlen, auf Grund deren man bis auf unsere Tage das Datum des Weltanfangs, der Menschenschöpfung, der Sintflut usw. meinte errechnen zu können. Erst die Fortschritte des Geologie und Paläontologie haben die klare Erkenntnis gebracht, dass die biblischen Zahlen

Le style de la chronique ne change pas comme évolue au cours des siècles le style des temples, car, en définitive, la Chronique (1) est elle-même un style, une forme littéraire originale et c'est précisément ce qui la distingue de l'histoire universelle proprement dite.

dazu nicht hinreichen. Das war auch nie ihr Zweck... Eigentliche Datierungen ermöglicht erst die spätere Verflechtung der inner- und ausserisraelitischen Geschichte. Der früheste Synchronismus leidet noch an einer doppelten Unsicherheit. Weder ist die Gleichzeitigkeit Abrahams mit Hammurabi unbezweifelt, noch auch die Regierung des letzteren sicher bestimmt... Für den Exodus bietet die bis jetzt erforschte Pharaonengeschichte noch keinen entscheidenden Anhaltspunkt ».

Semblable est l'avis du P. ROBERT KÖPPEL, S. I. dans *Biblica*, (*Miscellanea biblica*, mai, 1934) vol. XV, p. 427 : Ultimae investigationes de aetate generis humani : « Quantum ad antiquitatem generis humani attinet, nemo non videt recentes investigationes tales esse, ut etiam theologus et exegeta qui hanc quaestionem tractandam suscipiat, eas ignorare non debeat. Praeproperum quidem esset hodie hanc vel illam computationem sive ut certam, sive ut probabiliorem proponere; at non minus imprudenter ageret is qui ingentem hunc laborem a viris magnae auctoritatis ultimis decenniis factum aut negligeret aut parvipenderet. Scientia catholica quae nullo unquam tempore a veritatibus naturalibus certe statutis discrepare potest, revelationis luce illustrata et ab infallibili Ecclesia secure conducta, etiam his quaestionibus suam solutionem afferet ». Nous tâcherons de donner une réponse positive à la question : l'erreur à laquelle nous sommes habitués depuis l'enfance, comment s'est-elle introduite dans l'histoire universelle ?

(1) Il y avait des chroniques grecques de Sosibius, de Denys d'Halicarnasse, de Phlégon de Tralles, de Herennius et de Dexippos; puis des chroniques latines de Cornelius Nepos, d'Atticus et de Varron. Parmi les auteurs ecclésiastiques Clément d'Alexandrie suit Denys, Africanus et Eusèbe Dexippos, St. Augustin Varron. Plus on avance dans le temps, moins on recourt aux grands ouvrages (par exemple Diodore, Trogue, Nicolas). On étudie moins encore les livres scientifiques, tel que l'Eratosthenes. L'on se contente de petits manuels auxquels on se fie. Quant à la dépendance des chroniqueurs chrétiens de Justus de Tibériade et de Flavius Josèphe, l'on consultera avec profit VON GUTSCHMID, *Vorlesungen über Josephos Bücher Gegen Apion* (*Kleine Schriften*, IV, p. 350 : « Justus wurde von den ersten Kirchenhistorikern wahrscheinlich stark zu apologetischen Zwecken verwendet. Später kam Josephos mehr in Aufnahme und verdrängte jenen ganz ».) L'historiographie juive se développe de la même manière jusqu'au XVII^e siècle après Jésus-Christ. Voici quelques titres de leurs chroniques : *Liber antiquitatum biblicarum*; *Seder Olam rabba*, *Seder Olam sutta* VIII^e siècle, *Josippon* X^e siècle; de la part des samaritains Asatir, le livre Josua et la chronique arabe d'Abu'l Fath. A partir des XI^e-XVIII^e siècles, elles sont nombreuses dans tous les pays.

Une nouvelle comparaison mettra cette idée en lumière. Mettons en parallèle la Chronique et l'année liturgique. Celle-ci commence avec la période de l'Avent, période qui rappelle la création de l'homme, la multiplication de sa descendance, sa dispersion sur la surface du globe, période qui rappelle aussi l'histoire des différents peuples et celle du peuple juif en particulier, jusqu'à la venue de son Messie. La Chronique, elle aussi, en quelque pays qu'elle soit composée, remonte toujours à la création. La vie liturgique et la Chronique se terminent encore de façon semblable : ici et là nous trouvons le jugement dernier et les événements tragiques qui le précéderont.

Mais, pour toute cette période qui s'étend depuis l'avènement du christianisme jusqu'aux temps apocalyptiques, la chronique et l'Église emploient une méthode entièrement différente. L'Église dans la vie des saints retrace avec la même étendue l'histoire ancienne ou moderne, tandis que la Chronique passe rapidement sur les événements qui ont précédé l'histoire contemporaine pour s'étendre longuement sur celle-ci.

La Chronique est donc une histoire universelle d'un caractère particulier. Ce sont les juifs (1) qui lui ont imprimé ce caractère.

(1) Pour éviter même l'apparence d'antisémitisme, je laisse la parole au juif J. FREUDENTHAL, qui, tout en excusant les erreurs des historiens juifs, les explique d'une manière très claire dans l'exemple qu'il cite :

Alexander Polyhistor, Breslau, 75 (S. 116) : « Zum jüdischen Historiker Eupolemos. Eigene oder fremde Vermutungen über die Chronologie der Biblischen Zeit werden als sichere Tatsachen hingestellt. Eupolemos versucht es wie andere hellenistische Geschichtschreiber die Zeiträume vom Ursprung der israelitischen Geschichte bis auf seine Zeit herab zu bestimmen. Wo die Kette der gesicherten Daten Lücken aufweist, da fügt er, wie alle diese Chronologen, neue Glieder von oft sehr zweifelhaftem Werte ein. Von diesen vielfachen Erdichtungen mag nun manches der blossen Lust am Fabulieren sein Entstehen verdanken, anderes aber geht offenbar auf ältere Sagen oder Ueberlieferungen zurück. Eupolemos berichtet (fragment 1), dass Moses der erste Weise gewesen sei, der den Hebräern die Kunde der Buchstaben gebracht habe, die von ihnen zu den Phönikern und von den Phönikern zu den Griechen gelangt sei. Das hat er sicherlich nicht zuerst ersonnen. Es ist eine bei jüdischen Hellenisten weit verbreitete Sage, dass die Juden und insbesondere Moses die Lehrer der Griechen seien. Eupolemos und seinesgleichen sündigen nicht mehr als Aegypter, Babylonier, Phöniker,

Puisant aux deux sources de la révélation et de l'histoire purement naturelle, ils prétendirent réclamer pour leur chronique entière l'autorité de la Sainte Écriture (1) et échafaudèrent consciemment tout un système d'idées et de faits inexacts ou faux dans le dessein de faire passer le peuple d'Israël pour la nation la plus importante du monde. L'antiquité chrétienne a accepté leur version avec gratitude. Pour nous, depuis les progrès de l'historiographie et de la critique, si nous remercions encore les juifs de leur contribution, c'est en ajoutant que l'histoire universelle que nous tenons d'eux nous apparaît déformée, chargée de faussetés (2).

Syrer und andere orientalische Völker, die den Griechen nicht oft genug einschärfen konnten, sie und sie allein seien die Erfinder der Handwerke Künste und Wissenschafen. Ja im Vergleich mit den gewaltsamen Versuchen die Ursprünge alles Griechischen auf den Orient zurückzuführen, wie sie uns nicht bloss bei Manethon, Berossos und Philon dem Byblier, sondern auch bei Herodot, Platon, Diodor, Plutarch, Plinius und zahlreichen andern Schriftstellern begegnen, sind die gleichartigen Bestrebungen jüdischer Hellenisten wahre Muster kindlicher Bescheidenheit ».

(1) Aucun juif, a écrit Flavius Josèphe, n'a le droit d'écrire l'histoire de son peuple; aucun n'a jamais osé toucher aux écrits inspirés; rien n'a été ajouté, rien n'a été supprimé. — Après une déclaration aussi solennelle on aurait droit d'attendre de cet écrivain juif une acribie extraordinaire pour le texte sacré. — Il s'entendra dire par son adversaire Justus de Tiberiade, que, s'étant donné aux Romains et ayant trahi Israël, il ne mérite plus de confiance et dorénavant on ne doit plus suivre le texte de la Septante, mais bien celui des Masorètes.

Von Gutschmid, *Kleine Schriften*, Bd IV, S. 348, apprécie ainsi l'attitude de Josèphe : « Josephus sagt gleich im Eingange, er wolle nur die hebräischen heiligen Schriften griechisch reproduciren, nichts wegnehmend, nichts hinzutuend und wiederholt diese Versicherung öfters (Archäologie I Proem. 3, x 10, 6) Allein die Differenz ist nicht nur in der Farbe, sondern auch im Inhalt gross genug. Viele später nicht mehr verständliche oder mit der späteren dogmatischen Engherzikeit unverträgliche Erzählungen waren schon in der Tradition der jüdischen Schulen umgedeutet worden und in dieser umgedeuteten schriftgelehrten Form reproduciert sie Josephus. Daher ist er für die Geschichte der Exegese wichtig ». — Même avis chez Paul Krüger, *Philo und Josephus als Apologeten des Judentums*, Leipzig, 1906, p. 70 ; « Manche auschmückende Erweiterungen mag Josephus der jüdischen Uberlieferung in Palästina entlehnt haben; aber oft hat er auch selbständig die Tradition gestaltet und frei mit der Uberlieferung geschaltet... ».

(2) Les incessantes falsifications de la part d'Israël donnèrent à la question nationale une acuité extraordinaire : « Quel était le peuple le plus ancien, à

2. Le succès de la Chronique.

En ce qui concerne leurs hautes prétentions nationales, il va sans dire que les juifs n'eurent pas beaucoup de succès chez les peuples dont ils étaient les hôtes. Les grecs, aussi bien dans les relations de la vie quotidienne que dans leurs écrits, les traitaient avec le plus grand mépris et les égyptiens, surtout ceux qui étaient nés à Alexandrie, devinrent leurs adversaires acharnés. C'est grâce à l'influence de l'un d'eux, Apion (1), que la lutte se termina par la défaite diplomatique d'Israël devant l'empereur Caligula (37-41). Philon (2), le grand

qui les autres étaient redevables de leur culture »? — La réponse que nous donnons aujourd'hui aurait aussi bien pu être formulée en ce temps-là. Les grands empires de l'Égypte et de l'Assyrie étaient de beaucoup plus anciens que le petit peuple d'Israël, qui, placé sur la frontière des deux, dépendait tantôt de l'un tantôt de l'autre. Et s'il jouissait d'une indépendance politique sous David et Salomon, cela n'allait pas durer longtemps. — Bien qu'animés d'une véritable inimitié pour Israël, Poseidonios et Kastor ne réfutaient que mollement leur pseudépigraphie. Les lecteurs grecs ne manifestaient pas assez d'intérêt pour ce combat littéraire. Quelques siècles auparavant, aucun Grec ne lisait l'histoire orientale écrite par Manethon et Berose. A cause de ce manque d'intérêt aucun historien grec n'a réfuté en détail les mensonges juifs. Israël n'avait pas de succès à cause de cette espèce de conspiration du silence. — Le *problème d'une histoire universelle* n'a donc pas eu de solution satisfaisante, faute de tout travail positif de la part des Grecs. Déjà auparavant les Grecs avaient laissé aux Orientaux en général, tant aux Assyriens qu'aux Égyptiens ou aux Juifs, l'honneur d'être les peuples les plus anciens.

(1) Von Gutschmid, *Kleine Schriften*, IV, p. 359, 363, 367; Willrich, *Urkundenfälschung in der hell. jüd. Literatur*, 1924; Willrich, *Judaica*, 1900. Dans son livre. *Juden und Griechen*, 1895, p. 172, Willrich affirme qu'Apion fut un Grec, mais il ne le prouve pas. Des raisons convaincantes sont données par Gutschmid, IV, p. 363 de son origine égyptienne.

(2) Les exégètes juifs (Philon) et chrétiens (Origène, saint Ambroise, saint Basile, saint Grégoire de Nysse et Eustathe d'Antioche) se servent dans leur commentaire de l'*Hexameron* de la science naturelle et dans celui du *Diamerismos* de la géographie et de l'ethnographie. Tous ces éléments de la science antique reçus par les chroniqueurs et propagés dans tous les pays prennent avec le temps un caractère invariable. De là naîtront mille difficultés, quand l'horizon s'élargira et que les sciences se développeront, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Par exemple le chroniqueur juif, David Ben Salomon Gans (1541-1613) assez grand astronome, tout en étudiant le nouveau système de Copernie, reste fidèle à celui de Ptolémée; car son astronomie

représentant des juifs alexandrins, non seulement n'obtint aucun succès mais tout l'appareil juridique qui garantissait l'existence du peuple d'Israël et la liberté de son culte fut anéantie par l'empereur. Pétrone, préfet de Syrie, reçut l'ordre de faire entrer ses légions à Jérusalem et de dresser l'effigie de Caligula dans le temple lui-même. La guerre qui n'éclata que trente ans plus tard eût été inévitable dès ce moment si Pétrone avait obéi et si Caligula n'avait pas péri de mort violente.

La haine des juifs ne s'endormit pas pour autant chez leurs ennemis et c'est ainsi que, pour le sujet qui nous occupe, les égyptiens repoussèrent l'histoire universelle bâtie par Israël tandis que les grecs la négligeaient purement et simplement.

Ainsi combattue ou dédaignée dès ses débuts, il semble qu'il n'ait dû rien subsister de la chronique juive. Or trois siècles plus tard elle est universellement admise. Bien plus, sans qu'elle ait rien changé de sa forme littéraire ou de son contenu farci d'erreurs (1), elle inspire toute l'historiographie aussi bien en

dérive de celle des juifs d'Alexandrie (Nechmad we-naim 9,8). C'est encore lui qui rédige (s'appuyant sur Cyriaque Spangenberg et Laurentius Faustus) l'arbre généalogique des souverains régnants à travers les siècles jusqu'aux listes ethnologiques de l'Ancien Testament. — Pour l'historiographie de l'Arménie, Moïse de Choren, 453, obtient avec sa chronique le même rang que saint Jérôme et Bède pour l'occident et Pannodore pour la Syrie. Il donne en détail la généalogie des nobles depuis Moïse jusqu'à Sardanapale, roi des Chaldéens. Le chroniqueur dédie son histoire à Sahak Bragatunier et il prouve l'ancienneté et l'excellence de cette famille en lui choisissant des ancêtres juifs. — La famille royale des Abyssins descend du roi Salomon et de la reine de Saba. La 35e génération de la famille ducale de Habsbourg (Chronique autrichienne lib. I, n. 76, *M. G. Deutsche Chroniken*, 6, p. 34) se convertit avant Jésus-Christ au Dieu d'Israël. Ces constructions fantaisistes satisfont à deux exigences : elles font remonter les aïeux le plus haut possible et leur font servir le vrai Dieu. — N'ayant aucun intérêt à faire des Francs les fils de Sem, Mar Michael, patriarche d'Antioche (1166-99) aura copié ce qui suit (Chronique, édition Langlois, p. 26) : « Les fils de Sem sont : les Assyriens, les Chaldéens ou Syriens, les Hébreux et les Franks.

(1) Du Ier au XIIIe siècle il y avait bien des erreurs en histoire et en d'autres branches aussi. Et personne ne s'y heurtait, sans cela on aurait dû mettre la chronique de côté. On devient susceptible, pour ne pas dire nerveux, pour toute erreur historique et littéraire à partir du XIIIe siècle quand la critique

Occident qu'en Orient. D'Eusèbe à Albert de Strasbourg, en 1553, on ne trouve pas moins de 155 grandes chroniques sans compter la foule des autres moins considérables qui retracent l'histoire des villes, des évêchés, des chapitres et des ordres religieux. Toutes se modèlent sur ces premières chroniques jadis si méprisées; et à côté de cette postérité chrétienne, la postérité juive ou samaritaine ne cesse de s'accroître jusqu'à la grande chronique de l'allemand David Gans au XVII^e siècle.

Comment expliquer un pareil revirement et sa permanence ? La solution de cette importante question exige une triple réponse.

Il faut remarquer tout d'abord que le messianisme et son règne visible n'existaient plus au II^e siècle. Quant aux autres prétentions d'Israël, à savoir : d'être le peuple le plus ancien du monde, de parler la langue même du paradis, d'avoir inventé toutes les sciences et inspiré les plus grands philosophes, cela ne faisait plus de mal à personne. Au temps d'Eusèbe et de Constantin on n'avait plus de motif de repousser l'histoire du peuple qui avait reçu la révélation divine. Bien au contraire cette histoire pouvait rendre un grand service au christianisme naissant en rattachant sa jeune floraison au vieux tronc juif.

A cette première réponse semi-négative, nous pouvons en ajouter une seconde, positive celle-là. Dans une de ses prophéties, Daniel, nous le savons, fait triompher le règne de Dieu sur le quatrième empire. Déjà en 70 et en 133, les Juifs avaient vainement espéré voir s'accomplir cette promesse en leur faveur

se lève. Et cela augmente à l'inouï à partir de la réforme où les Protestants abandonnent tout ce qui n'est pas appuyé sur l'Écriture seule. C'est à cause de cette susceptibilité dans laquelle nous sommes nés et vivons, que les faussetés ont fait sur tous ceux qui s'en apercevaient avant le XIII^e siècle, une tout autre impression que sur nous. On saisit au vif la différence des sentiments, si on rappelle la fable de la papesse Jeanne. Le Dominicain Martin Polonus (de Troppau 1274) la raconte avec la plus grande naïveté parmi d'autres légendes piquantes (*M. G. Scriptores*, 22, p. 428, 27-37). Sa chronique est le livre d'histoire des cercles académiques de Paris. Le Centuriateur de Magdebourg en fait même un programme. Il place l'auteur parmi ceux qui s'opposent à l'antéchrist et à son règne à Rome : « Deus hoc saeculo memorabili et insigni facinore revelavit turpitudinem sedis pontificiae ».

et au détriment des romains (1). Au lendemain de la victoire de Constantin, les chrétiens à leur tour évoquent le texte de Daniel. L'empereur en effet ne s'incline-t-il pas devant le christianisme, ne lui ouvre-t-il pas les portes de son empire et n'a-t-il pas mis la Sybille sur ses monnaies ? Aucune raison religieuse, fût-elle la plus profonde, n'aurait pu exercer sur le peuple une influence aussi puissante que cette application politico-religieuse de la prophétie de Daniel au grand empereur romain et catholique, Constantin. Les chroniqueurs de l'époque et leurs successeurs s'empressèrent donc d'intégrer dans leur histoire universelle cette chronique juive qui relatait la prophétie de Daniel dont ils croyaient voir la réalisation.

Enfin, outre que la chronique juive n'offrait rien qui pût choquer ce monde grec et romain épris de mysticisme oriental, il faut ajouter que le niveau littéraire avait tellement baissé au temps de Constantin que les écrivains des milieux païens n'auraient pu offrir aucune résistance à l'incorporation de cette chronique dans les livres d'histoire d'alors. Les chrétiens, eux, possèdent un historien de premier ordre avec Eusèbe de Césarée. Il adopta la Chronique. Mais il faut dire à sa décharge que, s'il agit ainsi, ce fut moins à cause de la valeur qu'il lui reconnaissait au point de vue historique que parce qu'il voyait en elle une forme traditionnelle.

3. *Les grandes légendes de la Chronique, leur évolution.*

Nous n'en retiendrons que deux, mais qui sont capitales : l'ère des six mille ans et le Quatrième Empire.

(1) Flavius Josèphe avait vu dans le règne de Vespasien l'avènement du quatrième empire. Le payen Porphyre et les exégètes juifs parlaient du règne d'Alexandre le Grand et de celui de ses successeurs grecs. (HIERONYMUS, *In Dan.*, 2, 31 et 7, 4, *M.L.* 25, 526, 552 ff) — Augustin énumère Rome et Babylone mais sans rejeter les 4 empires. — Suivant Orose, Babylone est à l'est, Carthage au sud, la Macédoine au nord et Rome à l'ouest : mais seules Rome et Babylone comptent pour lui. Il y a donc une assez grande variété d'interprétation. Ce n'est qu'à partir de Mélanchton, au temps de la réforme, que les 4 empires deviennent invariables. Augustin dépend du donatiste Tyconius et Orose d'Augustin.

a) *L'ère des six mille ans* (1).

Dieu travaille six jours et à la fin de la semaine de la création

(1) Voici les circonstances qui favorisèrent l'introduction de la trop fameuse ère de six mille ans des juifs. Poseidonios avait apporté des preuves philosophiques en faveur du culte du soleil. Le calendrier universel introduit par César avait créé une astrologie (NILSSON, *Sonnenkalender und Sonnenreligion*, p. 141, *Archiv. für Religionswissenschaft*, 1933) à la portée de tous. L'Aeon, le temps, qui était autrefois un concept abstrait, philosophique et difficile à comprendre, était devenu une divinité (ZEPF, *Der Gott Aeon in der hellenistischen Theologie*, p. 225, *ibidem*, 1927). En opposition avec ces idées religieuses payennes, le commencement et la fin de l'humanité aussi bien que son acheminement vers cette fin étaient clairement décrits. La conception juive l'emportait donc de beaucoup sur la conception payenne. Celle-ci, suivant le cours des astres, faisait revenir périodiquement les mêmes générations. Mais les payens étaient modestes (CENSORINUS, *de die natali*, 21) : « Varro tria discrimina temporum esse tradit. Primum ab hominum principio ad cataclysmum priorem, quod propter ignorantiam vocatur adelon, secundum a cataclysmo priore ad olympiadem primam, quod quia multa in eo fabulosa referuntur, mythicon nominatur, tertium a prima olympiade ad nos, quod dicitur historicon, quia res in eo gestae veris historiis continentur »; seuls les juifs se réclamaient d'une histoire de six mille ans. Cette arrogance blessait les autres peuples.

L'erreur initiale de la conception juive date des calculs eschatologiques. Déjà en 70, à la prise de Jérusalem, tous ces calculs s'avèrent fautifs et toutes les combinaisons qui suivirent cette catastrophe n'ont causé que des déceptions. — Comme l'ont fait remarquer saint Augustin et Bède, ces supputations ne sauraient se concilier avec la foi chrétienne, car elles supposent que l'on peut par un calcul savoir d'avance la seconde arrivée du Christ. Les chroniqueurs chrétiens qui ont tenté le calcul se sont tous trompés. Judas, le premier, en 202, puis Africanus, Hippolyte et tous les autres. Le byzantin Synkellos, se basant sur Africanus, plaçait la nativité du Christ en 5500; or lui-même vivait au temps de Charlemagne et comptait 6300 ans; les six mille ans étaient donc passés. D'après Isidore de Séville la nativité devait avoir eu lieu en 5211, suivant Sulpicius Severus en 5467; Q. Julius Hilarion, lui, estimait que c'était en 5530 et Annianus en 5492. — Luther et Melanchton, eux aussi, tiennent aux six mille ans, mais ils adoptent les chiffres du texte hébreu. La nativité de Jésus-Christ est ainsi reculée de 1500 ans. Et en 1540, Luther place de son vivant l'ancienne date de la nativité, à savoir 5500. A cause de ce grand changement chronologique, il peut dire que le grand empire de Charles-Quint va se dissoudre et que la fin du monde approche; car il comptait alors 5500 ans après la création.

Les anciens écrivains chrétiens montrent également, qu'ils se sont tous trompés en s'appuyant sur les six mille ans. C'est LACTANCE qui écrit (*Inst.* 7, 15) « propinquante hujus saeculi termino » l'expression que l'on trouve souvent répétée dans les lettres du moyen âge. — AMBROISE écrit à son tour au

il place le jour du repos, le Sabbat. L'homme créé par lui travaillera six jours lui aussi et ensuite entrera dans le repos, dans le sabbat de son maître. Mille ans sont devant Dieu comme un jour. Par conséquent six mille ans après la Création se fera le grand retour à Dieu de l'humanité! Il n'en faut pas davantage, c'est tout simple, et, dans une conception grandiose qui fausse le commencement et la fin de l'histoire humaine, l'ici-bas et l'au-delà sont joints par un chiffre exact. Avec la fin du sixième jour va arriver le Messie, disent les chroniques juives.

Le premier chroniqueur chrétien aurait pu accepter ce calcul ingénieux et l'appliquer à la première arrivée du Christ sans rencontrer de grandes difficultés. Mais Judas (202-3), le premier, pour autant que nous sachions, qui coiffe une chronique juive à la chrétienne, savait fort bien que le calcul des juifs était fondé sur les promesses eschatologiques suivant lesquelles une vie de bonheur suivrait les souffrances et les persécutions. Il ne pouvait donc pas se contenter de la première arrivée du Christ. Aussi appliquait-il la fin du sixième jour, la fin des six mille ans, à la seconde venue du Seigneur et à ce qu'on appelle la « Fin du monde ». Les persécutions de l'Église par l'Empire romain duraient depuis assez longtemps et il en prédit le terme. Déjà à l'époque des guerres, en 70 et en 133, les calculs des juifs,

7e livre, n. 7, *in Lc* (*ML* 15, 1701 A) « sed plures quam sex milia computantur anni ». — CYPRIEN dans sa *Lettre à Fortunatus* note que (*ML* 4, 653 A) : « sex milia annorum iam pene complentur ». — GRÉGOIRE LE GRAND affirme au 3e *dialogue*, 38e ligne : « finem suum mundus iam non nuntiat, sed ostendit ». — Entendons JÉRÔME dans la 123e lettre *Ad Geruchiam de monogamia*, n. 15 : « verum quid ago ? fracta nave de mercibus disputo... non intelligimus adpropinquare antichristum ». — SAINT AUGUSTIN est plus prudent dans la *Cité de Dieu* 20, 19 : « sed multum mihi mira est haec opinantium tanta praesumptio ». — CORNELIUS A LAPIDE dans son explication du 6e verset du 20e chapitre de l'*Apocalypse* ne craint pas de dire que c'est là une doctrine sûre de la tradition. En 1875, AUGUSTE ROHLING, professeur de théologie à l'académie de Munster *(Der Antichrist und das Ende der Welt)* prouve la thèse de Cornelius dans un livre de 77 pages. On peut comparer toutes les œuvres de Cornelius et de Rohling à celles du P. Leonissa, qui fait appel à l'enseignement infaillible de l'Église pour prouver l'authenticité des écrits de saint Denis (voir BRUDERS, *Die h. Kirche und die Areopagitica*, *Ztschr. f. kath. Theologie*, Innsbruck, 1911).

basés sur leur messianisme terrestre, avaient fait violence à la Providence divine. Le premier chroniqueur chrétien n'a pas su se dégager de cette mentalité; lui aussi il compte et proclame en 202 : « c'en est assez de la misère; les six mille ans sont révolus »!

Tous ceux qui écoutèrent sa prophétie furent déçus, mais on n'abandonna pas pour autant la fausse voie ainsi tracée. Judas eut un successeur, dont les idées, où se retrouvent les erreurs de son devancier unies à celles des juifs eux-mêmes, domineront la chronique chrétienne pendant une douzaine de siècles. Sextus Julius Africanus s'efforce de montrer, à grand renfort d'arguments, que l'erreur de Judas provient seulement d'une faute de calcul; l'écrivant en 221, il fixe, lui, le premier avènement du Christ en l'an 5500; il ne reste donc au monde que 279 années pour achever sa course.

C'est encore pour calmer l'impatience et l'inquiétude en un temps de persécution qu'Hippolyte suit en 234-5 les traces de l'Africanus. Des six mille ans, dit-il, il n'y en a que 5738 de passés, il nous en reste encore 262. Et il en fait la démonstration par trois calculs différents, qui tous les trois sont faux arithmétiquement.

Les deux chroniques latines, celle de l'élégant Sulpice Sévère et celle du gaulois romanisé Quintus Julius Hilarion (397), insistent de même sur la fin du monde après les six mille ans révolus et sur le premier avènement du Seigneur en l'année 5500. Cette opinion s'était tellement affermie dans la chrétienté occidentale qu'en 726 Bède, qui d'abord avait fait un calcul différent en suivant le texte hébreu (3952 au lieu de 5500), doit abandonner le résultat ainsi obtenu en présence des attaques dont il est l'objet et finit par accepter la date 5500 pour le premier avènement du Christ. Quant à la fin du monde au terme de 6000 ans, il fait remarquer que, suivant l'Évangile, Dieu s'en est réservé la décision.

b) *le Quatrième Empire.*

Le principe directeur des 6000 ans avait mis les historiens

dans un grand embarras; un autre principe, de caractère régional celui-là, ne leur en apporta pas un moins grand : le Quatrième Empire de Daniel. A lui aussi il fallut faire subir des adaptations successives. On vit l'empire romain dans le quatrième empire de Daniel. Hippolyte en grec et Saint Jérôme en latin écrivent le commentaire du chapitre 7 du grand prophète. Ils expliquent que l'empire romain a suivi celui d'Alexandre et que la fin du monde n'est pas à redouter tant que l'Empire subsistera. Cette nouvelle considération apporte beaucoup de calme aux contemporains. Rien en effet ne paraît plus solide que l'empire romain! Mais dorénavant la lourde échéance de la fin des temps sera liée au développement de cet empire (1). Chaque défaite

(1) L'atmosphère eschatologique inséparablement unie à l'idée de l'empire provoque des mouvements extraordinaires dans le peuple tout entier : telles sont les croisades, les processions de flagellants en 1260 et pendant la grande peste de 1349.

L'imagination hantée par les récits des chroniques, les nations vivaient dans la crainte lors des migrations des peuples ou des phénomènes extraordinaires de la nature. Grégoire le Grand assista, encore jeune homme, aux invasions des Lombards en Italie. Ses écrits, farcis d'indications précises sur la fin du monde, en ont fait une nouvelle Sibylle. Raphaël lui dresse un trône à côté de celui de la Sibylle. Par ailleurs, Grégoire sait aussi rassurer le roi Ethelbert de Kent, comme le pratique abbé Adso à la demande expresse de la reine Gerberga (954) (SACKUR, *Sibyll. Texte und Forschungen*, p. 104-113) l'abbé anglo-saxon Aelfrik et surtout l'écossais Bède rejetaient énergiquement tout calcul permettant de fixer la fin du monde (*ML* 94, 674, *ep. III ad Plegwinum*). Mais de temps en temps se faisaient jour de nouvelles révélations privées, qui présageaient une fin prochaine du monde (*MG Script.* VIII, p. 390, *Cron. Hugon. Flavin*).

Mais l'occident était plus heureux dans son développement politique que l'orient. Les Mahométans en effet morcèleront peu à peu l'empire byzantin. Les provinces chrétiennes, qui tombèrent l'une après l'autre, virent dans ce désastre la fin du monde. Le pseudo Méthode tâcha de consoler ses compatriotes dans une chronique apocalyptique écrite sous Constantin IV, à la fin du VII siècle. (SACKUR, *Pseudomethodius*, Halle, 98, p. 51).

Parmi les événements de la nature qui accréditèrent le plus dans l'esprit des peuples l'avènement prochain de la fin du monde, il faut mentionner le tremblement de terre qui fit frémir les habitants de Constantinople en 557, l'éclipse de soleil qui plongea dans les ténèbres les troupes d'Othon I en Calabre (MARTÈNE ET DURAND, *Vet. Script. et Monum. ampliss.* Collectio IV, p. 360) et différents troubles qui se seraient produits vers l'an 1000. Un chroniqueur par ailleurs peu digne de foi raconte ceux-ci en détail

devant les barbares qui deviennent puissants sera une catastrophe, parce qu'elle est l'annonce des temps eschatologiques. Aussi quand l'Occident sera dominé par les barbares vainqueurs sans que la fin du monde arrive, on fera de ceux-ci, par une opération assez violente, les héritiers légitimes des anciens empereurs de sorte qu'ils prolongeront l'empire loin de l'avoir détruit. Pour les maîtres nouveaux, on bâtit des généalogies dans l'abbaye de Vivarium (6e s.), comme on en faisait jadis pour les Césars. Les Troyens qui se sauvent après la prise de la capitale deviennent les ancêtres du roi barbare à l'ouest et du sultan à l'est. C'est par des artifices semblables que le Quatrième Empire traverse les siècles et en définitive, pour les temps qui nous occupent, cette erreur aura été moins embarrassante que la légende des 6000 ans.

Il nous est impossible de suivre au cours des siècles le développement de ces deux légendes, mais nous ne pouvons pas passer sous silence le regain de vie que leur a valu l'influence des protestants. C'est cette influence qui contribua pour la meilleure part à propager les erreurs de la Chronique jusqu'à la Révolution française et c'est ainsi qu'il nous faut considérer maintenant pourquoi la Réforme a adopté les chroniques et comment elle les a utilisées.

4. *La Chronique et les protestants.*

Luther était issu du petit peuple et sa force et son succès de réformateur reposaient en grande partie sur une sorte d'instinct grâce auquel il s'adaptait spontanément aux mouvements de l'âme populaire. Or c'est à sa popularité et non pas à sa valeur historique et scientifique que la chronique doit sa longévité. Depuis le IVe siècle, elle était d'autant plus recherchée qu'elle abandonnait toute hauteur littéraire. Un Syrien, Pannodore, avait attaqué et supplanté Eusèbe par une chronique très infé-

(*Chronique de Hirsau*, éditio s. Galli, I, 143). Dans les sermons on exploité souvent l'état d'esprit excité des auditeurs. Rien d'intéressant comme le résuma de sermon que nous donne Abbo de Fleury (Gallandi, *Bibl. PP.Vet.* XIV, p. 141).

rieure. En Occident le travail d'Orose, puisé dans de petits manuels, avait connu le plus grand succès. Au moyen âge, il est vrai, la chronique atteint un point culminant avec Otto de Freysing en 1153; ses disciples immédiats, Ragewin et Otto de Saint-Blaise excellent à l'égal du maître; mais Otto partagea bien vite le sort d'Eusèbe et c'est la chronique superficielle de Martin Polonus (de Troppau en 1270) qui devint le livre d'histoire le plus consulté. Par ailleurs à partir du XII^e^ siècle, le peuple chrétien se familiarisait avec l'historiographie grâce à une chronique écrite en vers allemands. Deux siècles plus tard, la chronique de Rodolphe d'Ems paraîtra accompagnée d'illustrations et désormais elle aura de nombreuses suivantes qui au moyen d'images rendront leurs histoires populaires. Cette popularité fut un élément déterminant pour Luther et Mélanchton.

Mais ce n'est pas seulement la forme extérieure des chroniques qui trouve accueil auprès du peuple, son esprit lui aussi le pénètre peu à peu, le domine même et lui communique un souffle révolutionnaire. L'abbé Joachim de Flore annonce l'ère du Saint Esprit vers la 40^e^ ou 42^e^ génération (1200 ou 1260) et tous les esprits sont tendus dans l'attente de quelque chose de nouveau. Saint François, en imitant la vie pauvre de Jésus, anime cette attente d'un relief spécial et populaire, et Pierre Olivi réussit en effet à centrer cette conviction confiante autour de la personnalité de François considéré comme le chef messianique : « le temps présent » d'alors a une signification de salut et la Nativité du Christ, seule, peut lui être comparée pour la rénovation complète du monde. Le médecin Arnold de Villanova et le théologien Petrus Aureoli arrangent l'histoire suivant le cadre tracé par Joachim (1). En partant des mêmes données, le docte cardinal Nicolas de Cusa essaie de remplacer les six mille ans par un calcul basé sur la durée de la vie de Notre-

(1) E. Benz, *Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des 13 und 14. Jahrhunderts nach neuen Quellen* dans la *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, 1933, p. 90-121. L'auteur, E. Benz, éditera un commentaire sur l'Apocalypse de Saint Jean du médecin Arnold de Villanova suivant le Cod. Vat. lat. 5740. Il a été écrit vers 1298 après celui de Pierre Olivi.

Seigneur. A une année de la vie du Christ doivent correspondre 50 années de l'Église. Ainsi la tâche terrestre de la chrétienté sera achevée après 34 années *jubilaires* vers 1700 ou 1734 (1). Désormais la construction de Joachim et d'Olivi demeurera dans ses lignes essentielles. La figure idéale de saint François laissera la place à celle de Frédéric II (2) ou du Pape Angelico (en Italie)... Chez les Hussites, des espérances semblables dégénèrent en révolution... A propos du grand schisme Jean Purvey (3), le chapelain de Wiclef, voit l'Antéchrist prédit dans l'un des trois papes qui se disputent la tiare... Aucun de ces éléments n'est perdu pour Luther. Spontanément il les rassemble et leur donne une forme nouvelle : plus de Frédéric, plus de pape Angelico, c'est lui-même qui constitue la figure messianique et le Pape qui le condamne est l'Antéchrist.

Ce n'est pas tout. C'est à cette même époque que les humanistes, mécontents du latin et de la philosophie alors enseignés, proclament le retour aux sources des temps classiques. En adoptant les mêmes principes et en l'appliquant à la religion, Luther critique les usages religieux de son temps : il faut revenir à l'Église primitive. Ce qui ne repose pas sur l'Écriture est un abus introduit avec le temps. L'Écriture seule est la règle de foi. Or l'Écriture, ce n'est pas le texte latin de la Vulgate, mais les textes grec et hébreu (4). Il faudra donc de nouvelles

(1) *Conjectura de novissimis diebus 1452*, Amstelod., 1700, p. 20, 59.

(2) Ecardus, *Corp. hist. med. aevi*, I, col. 1927-28 *Chronique de Rothe*, 1434, *Thuringische Geschichtsquellen*, édités par Liliencron, III. Jena, 1859, p. 426.

(3) En 1390 l'apocalypse de Purvey, *Luthers Werke*, Weimar, Bd 26, p. 122.

(4) Résumons les remarques de saint Augustin sur l'hébreu : tirant son nom d'Eber, l'hébreu est la langue la plus ancienne, parlée par le peuple élu seul. Toujours sérieux et sévère, l'évêque d'Hippone ajoute ici un trait humain qui nous le rend sympathique : il remarque la très grande ressemblance de l'hébreu avec la langue punique, son idiome maternel. Un médecin brabançon Jan Becan de Gorp, 1518-1572, n'hésite pas à faire du flamand la langue originaire, de laquelle toutes les autres dérivent (Joan. Goropii Becani, *Origines Antwerpianae sive Cimmeriorum Becceselana novem libros complexa*. Antwerpen, 1569). Lieven van der Beken (1525-95), évêque de Malines, édita en 1580 d'autres œuvres du médecin et défendit les étymologies de celui-ci contre Jos. Just. Scaliger. Ces prétentions ne nous étonneront

traductions de la Bible pour retrouver la base véritable du Christianisme. L'hébreu acquerra une importance inconnue jusqu'alors. La Bible aura le même rôle que chez les Israélites avant Jésus-Christ. Pour Flavius Josèphe elle était une histoire universelle et pour Philon une philosophie. Quant à Luther et à Mélanchton, ils chaussent à nouveau les vieilles lunettes juives et c'est en s'appuyant sur les erreurs de la chronique qu'ils cherchent de nouvelles voies pour le christianisme.

Un humaniste, K. Celtes, (1459-1508) avait osé écrire une histoire universelle qui sortait complètement des cadres ordinaires : il n'avait pas même fait mention du peuple juif. Luther (1) au contraire était inconsciemment orienté dans toutes

pas, si nous nous rappelons la crédulité que l'on accorda plus tard à la plupart des dérivations de l'hébreu. Varron mit en vogue les étymologies latines les plus cocasses. ISIDORE DE SÉVILLE au chapitre *De diis gentium* de l'encyclopédie *Etymologiae*, en cite quelques-unes, par exemple : Janus = Janua = porte du ciel; Neptunus = nube tonans; Mercurius = a mercibus. — Mais comme chacun comprenait alors le latin, ces étymologies n'atteignaient point le prestige des déductions merveilleuses de l'hébreu. — Le médecin Barhebräus de Mitylène écrit en 1284 dans sa chronique : « S. Jacobus et Johannes Medinensis putant linguam hebraicam esse primaevam, quae apud Eberum conservata est, qui justus erat neque in aedificationem turris consentiebat », p. 9. MAR-MICHAEL, édition Langlois, p. 32; édition Jérusalem, p. 13. EUSTATHE, évêque d'Antioche, Commentaire *In Hexaemeron*, *MG.* 18, 7583, traite le même sujet; mais le texte le plus ancien est celui du *Testament des douze Patriarches* (Appendice I, 8, 3, p. 363) : « God was chosen by our Father Abraham when the nations were divided in the time of Phaleg. For at that time the Lord, blessed be He, came down from his highest heavens and brought down with Him seventy ministering angels, Michael at their head. He commanded them to teach the seventy families which sprang from the loins of Noah seventy languages. Forthwith the angels descended and did according to the command of their Creator. But the holy language, the Hebrew language, remained only in the house of Shem and Eber and in the house of Abraham, who is one of their descendents ». (CHARLES, *The Apocrypha of the Old Testament*).

(1) D. MARTIN LUTHERS, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 53. Band, Weimar, 1920, p. 9, n. 3 : *Luthers Quellen und Geschichtskonstruktion.* « Wie die « Supputatio » aus biblischem Interesse erwachsen ist, so wird sie auch von biblischem Interesse beherrscht, p. 13. — Das der « Supputatio » vorangestellte Wort (sex milibus annorum stabit mundus) ist nicht nur als eine Art Motto anzusehen, es ist vielmehr für das Buch von fundamentaler Bedeutung gewesen. Neben dem Bestreben nämlich, den Zeitangaben der Bibel zu

ses idées par les combinaisons et les légendes dont foisonnent les chroniques. Entre 1536 et 1540, il compose une petite Chronique (1) (Supputatio) pour son usage personnel sans intention de la publier et les calculs sur la vie des patriarches et sur la fin du monde lui deviennent familiers comme aux juifs (2) de la

folgen, und, wo sie nicht recht zu einander stimmen wollen, sie in Einklang zu setzen, begegnet uns in der « Supputatio » noch die Tendenz einer Geschichtskonstruktion, die teils an die biblischen wunderbaren Zahlenweissagungen sich anschliesst, teils aber auch über sie hinausgehend, die ganze Geschichte der Welt zu einem Rechenexempel macht. Und bei letzterem wird Luther von der (sogenannten irrigen) Eliasweissagung vollständig beherrscht. Uebernommen hatte er, ebenso wie das Eliaswort, auch die Tendenz schon von Carion-Melanchthon. — Eine Enttaüschung wäre es ihm gewesen, wenn er erfahren hätte, dass das Eliaswort aus dem Talmud stammt. (*Sanhedrin* 97 a und *Aboda Sara* 9 a) — Köstlin, dans *Studien und Kritiken* 1878, *Ein Beitrag zur Eschatologie der Reformatoren p. 135* note : « Ganz unmittelbar also hätte damals der jüngste Tag vor der Tür stehen müssen. Luther hat diese Erklärung und Berechnung auch in der 2. Ausgabe der Supputatio, worin er sonst einzelnes änderte, wiederholt. Sie zeigt gerade in ihrer Künstlichkeit, wie sehr ihm an der Nähe jenes Tages gelegen war ».

(1) Melanchthon (*Corp. Ref.* IV, 654) et Jean Aurifaber dans sa version allemande appellent sa supputatio « *chronique* » — Isidore, Raban, Honorius d'Autun, Hugues de Saint-Victor et Vincent de Beauvais, 1264, qui les dépasse tous en étendue de connaissances, préfèrent l'expression « *Speculum* » pour leur chronique. Quand saint Antonin, archevêque de Florence (1381-1459), choisit le nom « *Summa historiarum* » pour sa chronique, c'est qu'il l'assimile aux sommes théologiques de l'ordre dominicain : il emploie d'ailleurs aussi les noms de *Chronicon, Chronicorum opus, Historiarum opus.*

(2) *Luthers Werke*, Bd 53, p. 7. Luther dit au mois d'octobre 1540 : « Nos si legimus biblia, non observamus, qui patres una vixerint. Quare prodest haec ratio ? Nam Adam viderunt multi patres et mortuus est paucis annis ante Noah. Sic Noah vixit multis annis cum Mathusalah et in 58 anno Abrahae mortuus est Noah, 17 annis ante exitum ex Chaldaea. Die welt ist nicht lang gestanden; denn wenn leut Adams alter erreich hetten, so hetten 6 Menschen bis hieher reichen mussen. Vor Gott ist aber noch kurtzer ». — Gelzer (*Sextus Julius Africanus*, II, p. 41) trouve ces paroles dans un petit livre protestant et sans se rappeler qu'elles sont de Luther même, fait la critique suivante : « Eusebius beschämt die Buchstabenknechte des 19. Jahrhunderts. In einem aus dem Schwabenland stammenden Büchlein liest man, die Reinheit der biblischen Überlieferung erhellt schon aus dem Umstand, dass Adam Lamechs und Noah Abrahams Geburt erlebt hatte. Also nur durch 3 Kanäle sei das Protevangelium, etc., dem jüdischem Stammvater zugeflossen ».

diaspora de jadis. Les procédés de Mélanchton étaient moins subjectivistes. S'il changeait la chronique que Carion avait composée, c'était pour l'adapter à l'enseignement de l'Université. C'est ainsi que l'imprimerie et les leçons des maîtres protestants donnaient à la chronique coiffée par la réforme une influence que n'auraient jamais pu avoir toutes ces autres dont nous voyons encore les manuscrits dans les bibliothèques.

Avec ce regain de vie des chroniques, nous retrouvons les « six mille ans » sous une forme nouvelle, aussi erronée d'ailleurs que les précédentes. Luther ne traite pas seulement de cette légende comme d'une matière à laquelle on ne touche pas parce qu'elle est de vieille tradition, elle est pour lui aussi un principe constructif qui domine et oriente tout le reste. L'histoire universelle est pour Luther un calcul. Les chiffres sont révélés par le prophète Élie et ont par conséquent une importance capitale. L'année 1540 de notre ère correspond à la 5500e après la création c'est-à-dire que l'année célèbre où les anciens chroniqueurs avaient placé l'avènement du Sauveur devient celle de l'avènement de Luther lui-même. Donc la fin du monde est proche. La lutte que mène le réformateur contre le pape est la lutte contre l'antéchrist. C'est avec ce funèbre fond de décor que Flaccius doit écrire l'histoire de l'Église : l'éclat de celle-ci n'a cessé de diminuer à partir du IVe siècle et le règne du diable ou de l'antéchrist s'est répandu à travers les papes au sein de la chrétienté. C'est à cause de ce caractère désespérant dans tout le développement du christianisme (1) que le roi Frédéric II de Prusse en arrivera à mépriser la religion elle-même.

C'est à Mélanchton que Luther devait cette conception des « six mille ans ». Lui aussi en était enthousiasmé et, dédiant un livre à ses amis, il écrivait de sa main en dédicaces les grandes lignes (2) de cette légende célèbre. Néanmoins

(1) *Abrégé de l'histoire ecclésiastique* de FLEURY, Berne, Berlin, 1767 *Introduction* (écrite par FRÉDÉRIC). *Œuvres de Voltaire*, LXIII, 231.

(2) *Studien und Kritiken*, 1897, p. 798 ALBRECHT *Eine handschriftliche Notiz Melanchthons* « der Spruch des propheten Eliah Sechs tusent iar bleibet dise Welt, darnach wirt sie verbrinnen ». Diese sogenannte Elias-Weissagung kehrt im Chronikon Carionis wieder.

Mélanchton diffère plus de Luther qu'il ne lui ressemble. Il ne se rallie pas aux polémiques de Luther et n'adhère pas aux travaux des Centuriateurs : il y a rivalité entre les publications de Magdebourg et celles de Wittenberg.

Mais si la modération de Mélanchton lui donne plus d'objectivité c'est plutôt dans l'accent que dans les éléments eux-mêmes de sa chronique. Ici le fil conducteur n'est plus un jeu de calcul, mais nous retrouvons notre seconde légende : celle des « quatre empires ». Dorénavant, du XVI^e^ au XIX^e^ siècles, ce n'est qu'au moyen de ce principe qu'on enseignera l'histoire universelle (1). Déjà du temps de Mélanchton, le protestant Sleidan publie un petit volume sur les quatre empires qui sera réédité jusqu'à la grande Révolution. A vrai dire le principe des « six mille ans » d'après Luther n'est pas supprimé, mais sans allusion à la fin du monde et sans fièvre eschatologique.

5. *Survivance de la Chronique malgré les oppositions.*

En face de cette stagnation dans les conceptions de l'histoire universelle, il faut se demander s'il n'existait pas des forces

(1) Toutes les histoires universelles des protestants, jusqu'à la révolution française, commencent par l'histoire des juifs et retiennent même les chiffres du système de six mille ans. Ainsi WILLIAM GUTHRIE and JOHN GRAY : *General history of the world from the creation to the present timeincluding all the empires.* London, 1764-67, — SCHLŒZERS, *Vorstellung der Universalhistorie.* Zwei Teile, Göttingen, 1772. — KARL VON ROTTECK. *Allgemeine Geschichte vom Anfang der historischen Kenntnis bis auf unsere Zeiten.* 9^e^ Auflage, Freiburg, 1832, (à la page 91, on trouve *Synchronistische Tabelle* qui commence par 1 : on ne compte donc pas à reculons avant Jésus-Christ). — En Angleterre on a cessé au temps du rationalisme de compter les années en commençant par la création : on adopte également l'ère dionysienne pour compter les années avant Jésus-Christ.

Il faut voir un défi génétal à l'ère de six mille ans dans cette adoption universelle de l'ère dionysienne, aussi bien pour les années de l'ère chrétienne que pour les siècles qui ont précédé la venue de Jésus-Christ en ce monde.

Au commencement du XVIII^e^ siècle les étudiants en histoire se recrutaient chez les professeurs de droit. Le théologien protestant Jean Guillaume Jan écrivait contre eux deux livres « *Sur les 4 empires* » (1712) et « *Antiquae et pervulgatae de 4 monarchiis sententiæ contra recentiorum quorundam objectiones plenior et uberior assertio* » (1728).

de progrès qui devaient avant tout être des forces d'opposition. Le cadre géographique de l'ancienne chronique juive avait été rompu par Christophe Colomb et les grands explorateurs, le cadre ethnologique par les émigrants et les missionnaires, le cadre astronomique par Kepler et Newton. Le grand Bossuet (1) a bien essayé de moderniser l'histoire universelle mais il ne change aucun point qui, pour la vieille chronique, soit essentiel : le peuple juif reste au centre non seulement de la religion mais aussi de l'antiquité, au centre de toute valeur politique et culturelle. Jean Bodin lutte contre la théorie des quatre empires. En plaçant dans le Christ la plus haute révélation de son Dieu panthéiste, Spinoza enlève le mur qui sépare les juifs des chrétiens et tout aussi bien par sa philosophie que par sa

(1) De la Broise, *Bossuet et la Bible*, 1890, p. 337 s.

D'avoir écrit le premier une histoire universelle en français, de lui avoir donné une dispostion géniale et de l'avoir accommodée aux besoins du grand public restera le mérite de Bossuet. — Ce qui nous intéresse ici, c'est sa *dépendance littéraire*. Chatellain (*Le Père Petau*, p. 253) croit qu'il s'est inspiré du « *Rationaire des temps* » de Petau. De la Broise(*Bossuet et la Bible*, p. 187 s., 212) plaide pour la Sainte Ecriture. Tous les arguments qu'ils donnent et d'autres encore démontrent au contraire que Bossuet dépend d'Ussher (*Annales veteris et novi Testamenti a prima mundi origine deducti una cum rerum Asiaticarum et Aegyptiacarum Chronico, a temporis historici principio usque ad extremum templi et Rei publicae Judaicae excidium*) archevêque irlandais *protestant* (1580-1656). — Il est assez naturel de comparer les manuels d'histoire universelle introduits par les protestants; car eux seuls avaient fait de cette histoire une discipline nécessaire à toute instruction supérieure et surtout dans l'enseignement de l'université. Sleidan, l'auteur de « *De quattuor summis imperiis* » avait été diplomate payé par le roi François I et son manuel avait bonne réputation. L'ouvrage de Sleidan inspira au collège de Dublin à Ussher un goût très vif pour l'étude de l'histoire. C'est lui qui la relie le plus étroitement à la Sainte Écriture et qui développe en même temps l'histoire des empires sur la trame tissée par Sleidan (et par Melanchthon). — Cependant Bossuet n'est pas un copiste ordinaire des *Annales* de James Ussher. Il n'a pas tout bonnement recopié les matériaux d'Ussher tout en les ordonnant dans un plan nouveau, mais il n'y a rien chez Bossuet qui ne se trouve chez Ussher et il n'y a pas une seule date sur les centaines de chiffres qui ne s'accorde avec les données de l'archevêque Irlandais. (Voir : *L'art de vérifier les dates, Les 108 différents systèmes de compter*). Entre la *Supputatio* de Luther et le *Chronicon Carionis* de Melanchthon il y a grande harmonie, mais beaucoup de dates diffèrent; tout différent est le cas Bossuet-Ussher.

critique il abaisse la valeur de l'Ancien Testament. C'est aux travaux scientifiques de Spinoza que Richard Simon, prêtre de l'Oratoire, oppose une histoire critique de l'Ancien Testament, qui montre en même temps combien, en matière de religion, il est difficile de se baser sur l'Écriture seule. Il est de plus d'un siècle en avance sur les vues de son temps et encore aujourd'hui les rationalistes lui accordent l'honneur d'avoir le premier posé les règles de la critique. Il parle comme Eusèbe quand il s'agit des six mille ans. Il dit qu'on ne peut pas appuyer sur l'autorité de l'Ancien Testament une chronologie certaine et infaillible pour toute l'histoire universelle. Il est bien regrettable que les catholiques n'aient pas pu suivre avec pleine confiance la voie qu'il avait ouverte. Sa théorie ne reposait pas sur une méthode scientifique, telle que nous en possédons aujourd'hui après de longues expériences en matière historique. Bossuet intervint auprès du roi pour empêcher la publication de cet ouvrage. C'est Bossuet encore qui défendit la valeur de l'Ancien Testament contre le traité théologico-politique de Spinoza. Mais l'apologiste avait une tâche difficile à cause de la fausse position dans laquelle il se trouvait lui-même. Pourtant les adversaires les plus acharnés de Richard Simon étaient les protestants. Leur enthousiasme pour l'Ancien Testament et pour l'hébreu allait faire sortir des greniers de la chronique une autre légende, une autre falsification dont il nous reste à dire quelques mots.

Au XVI^e^ siècle, on a considéré comme fondée cette vieille assertion juive, à savoir qu'Israël est le peuple le plus ancien de la terre et que sa langue est la première dont toutes les autres dérivent. On en a fait un principe de recherche scientifique avec un sérieux qui nous fait pitié aujourd'hui.

Non content par des comparaisons illusoires de prouver la filiation par rapport à la langue (1) juive de toutes les autres

(1) Pour la comparaison des langues on en appelle ordinairement à l'autorité de KONRAD GESNER, protestant suisse (Zurich, 1516-65). En 1555, parut son livre ainsi intitulé : *Mithridates de differentiis linguarum tum veterum tum quae hodie apud diversas nationes in toto orbe terrarum in usu sunt.* Gesner s'est

alors en usage, on ramasse les débris de polythéismes anciens et l'on affuble les divinités païennes de noms hébraïsés (1),

inspiré du français Guillaume Postel (1510-81) (Postelli, *De Originibus seu de Hebraicae linguae et gentis antiquitate deque variarum linguarum affinitate*, Paris, 1538).

Gérard-Jean Voss, né à Heidelberg en 1577 et mort à Amsterdam en 1649, et Samuel Bochart, né à Rouen en 1599 et mort à Caen en 1667, expliquent les origines du polythéisme par les noms de la Bible. Ainsi Osiris viendrait de Misori, le nom d'un fils de Cham. Et tout ce que Platon dit sur les démons serait emprunté à la Bible. (Voss, *De theologia gentili et physiologia christiana sive de origine ac progressu idololatriae*, Amsterdam, 1641. — Samuelis Bocharti, *Geographia sacra seu Phaleg et Chanaan; cui accedunt variae dissertationes philologicae, geographicae, theologicae*. Francfort, 1648).

(1) Grâce au grand philologue Ezéchiel Spanheim, il fut de mode d'expliquer tous les mythes grecs par des déformations de l'histoire biblique. Gérard Croese (1642-1710) édite l'*Ὅμηρος ἑβραΐζων sive historiaHebraeorum ab Homero hebraicis nominibus ac sententiis conscripta in Odyssea et Iliade*. Dordrecht, 1704. L'Iliade décrit, d'après lui, la conquête de Jéricho par Josué et l'Odyssée le sort d'Israël depuis la fuite de Loth à Sodome jusqu'à la mort de Moïse. V. G. Herklitz, lui, identifie Hercule avec Josué. (*Quod Hercules idem sit ac Josua*, Leipzig, 1706). L'historien romain Tite-Live lisait la Bible, si nous en croyons Edward Wilton (*Journal of Sacred Literature*, 1849, II, 347 s) : il composa à l'instar de la narration de la rencontre de David et de Goliath la scène de combat entre Titus Manlius Torquatus et le Gaulois. Ces assertions, qui se prolongent jusqu'au début du XIX^e^ siècle, étaient les derniers rejetons des écoles qui cherchaient dans l'hébreu et dans la Bible la source de toute vérité naturelle et de toute connaissance.

Le rationalisme, qui précéda la révolution française, avait heureusement enlevé à ces théories la confiance du public et, avec celle-ci, la possibilité de se développer davantage. En 1776, cependant, cet esprit survit encore. Il anime la Sorbonne et beaucoup de gens pieux, comme en témoigne l'accueil que l'on fit à l'œuvre historique en 3 tomes de Guérin de Rocher et à l'influence qu'elle exerça. (*Histoire véritable des temps fabuleux*. Tome I. *L'histoire de l'Égypte depuis Menes jusqu'à Sésostris dévoilée par l'histoire sainte, depuis Noé jusqu'à l'entrée des Israélites en Égypte*). Le docteur Asselini, membre de la Sorbonne, à qui on avait confié la censure de l'œuvre, la considère comme une apologie de la Bible.

Par les archives mêmes de son pays, Manethon avait tout appris sur sa patrie, l'Egypte. Mais l'histoire de Manethon, celle d'Hérodote avant lui et d'autres historiens après lui ne sont que des falsifications des récits des patriarches de la Bible. Vers l'an 1779, Guérin de Rocher fit paraître un volume supplémentaire en réponse aux critiques formulées contre son histoire et en particulier pour réfuter le livre intitulé, « *l'autorité des livres de Moïse* »; à partir de la 44^e^ page, en regard de l'histoire égyptienne, se dresse, comme

malgré l'admiration portée au monothéisme du peuple élu. On s'efforce de mettre en ordre les mythes de l'antiquité et c'est encore l'histoire sainte, dit-on, qui est à leur origine. Parfois on chercherait en vain un petit grain de vérité dans de gros ouvrages qui veulent passer pour scientifiques. Et c'est ainsi que la thèse des chroniques qui veut faire d'Israël le père de toute culture se développe selon un rythme progressif étonnant aussi bien chez les protestants que chez les juifs. Remarquons d'ailleurs que, dans leur attachement plus zélé qu'éclairé pour l'Écriture Sainte, bien des catholiques ont emboîté le pas de leurs frères séparés.

Valkenburg (Hollande). H. BRUDERS, S. I.

dans une chronique, la phrase de l'Ecriture sainte, dont l'histoire dérive. Après la révolution, en 1824, l'œuvre fut reprise de nouveau en 5 volumes par un certain CHAPELLE et rééditée en 1841 avec une apologie du PÈRE BONNAUD, en faveur de Rocher : « *Hérodote, historien du peuple hébreu sans le savoir* ».

ROMANS DANGEREUX

Les prêtres qui dirigent des jeunes gens savent l'influence profonde et néfaste qu'exercent sur plusieurs d'entre eux des écrivains tels que Marcel Proust et André Gide. Il est donc utile de connaître de plus près la physionomie morale et littéraire de ces deux auteurs. Nous croyons ne pas quitter le domaine propre de la Nouvelle Revue Théologique *et rendre service à beaucoup de nos lecteurs en publiant cette étude de critique morale et psychologique, écrite par un prêtre pour des prêtres, par un éducateur pour des éducateurs.* N. d. l. R.

On se préoccupe beaucoup des mauvais romans. Quelques bons catholiques, assumant le rôle de chien de berger, secouent la torpeur de leurs frères; des éditeurs avisés, comprenant tout l'intérêt qu'ils ont à respecter la morale, expurgent les mauvaises collections et en publient d'autres, présentant toutes les garanties désirables; les pouvoirs publics, eux-mêmes, se soucient de la question (1).

Rarement, cependant, le public catholique s'est montré aussi libre dans ses lectures. Reculant encore devant les grossières pornographies, il n'est arrêté par aucune situation risquée, aucun sous-entendu troublant; vivant presque dans un climat psychologique d'impudeur, il traitera trop facilement de scrupuleux ou de maniaque quiconque essaiera de le détromper. Quand le mal ne s'étale pas dans toute sa crudité, on nie l'existence du danger, ou on se persuade pouvoir l'affronter impunément. Il existe cependant, d'autant plus insidieux que des scènes d'alcôve trop provocantes n'en viennent pas dénoncer l'existence, dans la philosophie générale de l'auteur, dans la psychologie de ses personnages, dans les situations où il les met, dans toute la vie du récit. Plutôt passif devant un livre de sciences abstraites, le

(1) En Belgique, l'Union des Ligues pour le relèvement de la moralité publique. En France, toute l'action déployée par M. l'abbé Bethléem et qui a pour centre sa *Revue des Lectures*. Pour les interventions législatives ou municipales, il suffit de consulter la *Revue des Lectures* pour la France, et pour la Belgique le *Bulletin de l'Union des Ligues*.

lecteur du roman devient actif dans la mesure où son intérêt s'éveille : se passionnant pour les différents personnages, il entre dans leurs attitudes psychologiques et joue à lui seul tout le drame. Évidemment, quand le livre s'achève, le rideau se baisse; mais pour l'acteur qui, en se dédoublant, a vécu des moments si capiteux, la pièce n'est pas finie, elle peut se prolonger indéfiniment par le rêve. Que de dangers si un auteur agnostique, partisan de la libre recherche du plaisir, nous a fait vivre dans un décor tout semblable à celui de notre vie quotidienne. Que de dangers de la reprendre avec des yeux nouveaux, avec des attitudes nouvelles, ceux des personnages que nous aurons joués.

On n'est plus le même et la transformation vous a échappé. Évidemment on n'arrivera pas tout de suite à la chute grave, mais, se croyant indemne, on méprisera les conseils de prudence on renouvellera les lectures périlleuses, et, perdant de plus en plus la ferveur de son esprit chrétien, on se préparera des faiblesses d'autant plus lamentables que le tempérament spirituel est plus miné. Devant un pénitent qui commence à se laisser ensorceler par le livre pernicieux, nous devons user de toute notre influence de directeur ou de professeur pour l'éclairer et même, dans des cas graves, intimer notre défense sous peine de refus d'absolution. Mais ce grand moyen ne peut être employé qu'exceptionnellement et, si nos exhortations ne portent pas sur une conscience erronée qui se croit réellement à l'abri, la lecture pourra se faire sans faute formelle et le poison continuera d'entrer dans l'âme en l'infectant sournoisement.

Donc en mettant à part les œuvres mauvaises, dont la lecture implique nécessairement péché mortel à cause de leurs obscénités, de leurs criants appels à la débauche et aux autres péchés, en nous bornant aux œuvres discrètes qui pourraient plus facilement être lues sans péché grave, le véritable problème moral du « Roman dangereux » sera d'ordre psychologique et pastoral plutôt que casuistique. Comment former la mentalité du peuple chrétien et spécialement des jeunes, comment affiner leur sens chrétien et les délicatesses de leur pureté, pour que, d'instinct, ils reconnaissent le poison quelque caché qu'il soit, et rejettent le

livre, ou, s'ils doivent malgré tout le lire, qu'ils trouvent en eux-mêmes le contrepoison efficace ?

Pour le savoir, il faut, avant tout, connaître les formes que prend actuellement le mal, essayer de faire un tour d'horizon littéraire pour distinguer les principaux courants. Tour d'horizon littéraire, et c'est d'un coup écarter les pornographies, les mille collections populaires, plus ou moins passionnelles ou policières qui risquent de n'être trop souvent que la glorification du crime ou de la débauche à bon marché; c'est nous borner aux œuvres qu'on appelle bien écrites et de prétentions philosophiques, qui veulent nous inspirer des idées, nous faire prendre une attitude devant la vie.

Pour guider notre enquête, nous nous baserons sur un mot de M. Edmond Jaloux, bien placé pour s'y connaître puisqu'il est lui-même critique très avisé et subtil romancier d'analyse : « l'esprit d'expérience érotique que l'on voit dans les livres récents depuis Marcel Proust et André Gide » (*Nouv. Litt.* 26 août 1933). Donc, en remettant à plus tard de rechercher leur influence sur le roman contemporain, on essaiera d'abord de définir de façon aussi objective que possible l'esprit de ces deux auteurs. De façon aussi objective que possible, donc sans négliger de montrer toutes leurs qualités littéraires; en effet, leur danger vient de ce que leurs défauts sont voilés parfois par les beaux côtés qui risquent de faire prendre le change.

Pour comprendre pleinement Proust et Gide, il faut les rapprocher d'un maître dont François Mauriac a dit « Je me rappelle mon émerveillement lorsqu'à seize ans je découvris dans *L'homme libre*, de Barrès, la mirobolante formule : « *sentir le plus possible en s'analysant le plus possible* ». Pour nous persuader que la formule est exacte, il suffira de citer d'abord quelques paragraphes de l'effarante prière-programme : « Bientôt, sûrs de notre procédé, nous pousserons avec clairvoyance nos émotions d'excès en excès, nous connaîtrons toutes les convictions, toutes les passions et jusqu'aux plus hautes exaltations qu'il soit donné d'aborder à l'esprit humain, dont nous sommes dès

aujourd'hui une des plus élégantes réductions que je sache... Les ordres religieux ont créé une hygiène de l'âme qui se propose d'aimer parfaitement Dieu; une hygiène analogue nous avancera dans l'adoration du *Moi*. C'est ici à Saint-Germain un institut pour le développement et la possession de toutes nos facultés de sentir, c'est ici un laboratoire de l'enthousiasme. Et non moins énergiquement que firent les grands saints du Christianisme, proscrivons le péché, le péché qui est la tiédeur, le gris, le manque de fièvre, le péché, c'est-à-dire tout ce qui contrarie l'amour... L'homme idéal résumerait en soi l'univers ; c'est un programme d'amour que je veux réaliser; je convoque tous les violents mouvements dont peuvent être énervés les hommes. Je paraîtrai devant moi-même comme la somme sans cesse croissante des sensations. Afin que je sois distrait de ma stérilité et flatté dans mon orgueil, nulle fièvre ne me demeurera inconnue et nulle ne fixera » (H. L. 39, 40) (1).

Finalement, après un essai de discipline vainement tenté dans la solitude, l'auteur rentre au milieu du siècle, parce qu'un certain nombre d'appétits ne peuvent se satisfaire que dans la vie active. Et il a trouvé le moyen d'accepter paisiblement sa dualité intime.

« Je me suis morcelé en un grand nombre d'âmes. Aucune n'est une âme de défiance; elles se donnent à tous les sentiments qui les traversent. Les unes vont à l'église, les autres au mauvais lieu. Je ne déteste pas que des parties de moi s'abaissent quelquefois :

(1) Pour ne pas encombrer l'article par la répétition des titres cités intégralement, voici la liste des abréviations employées au cours de cette première partie :

H. L. : *Un homme libre* par Maurice Barrès, Paris, Plon, 1930.

H. A. M. : *Une heure avec Henry de Montherlant* dans *Nouvelles Littéraires*, 15 oct. 1927.

T. P. : *A la recherche du temps perdu*. Titre général de l'œuvre de Proust.

T. R. : *Le temps retrouvé*. Titre donné par l'auteur aux deux derniers volumes de la recherche du temps perdu.

E. S. : *Marcel Proust, sa vie, son œuvre*, par le Baron E. Seillière. Paris, Éditions de la *Nouvelle Revue Critique*.

J. F. : *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*. Paris, Nouv. Rev. Fr., 1919.

N. L. : *Nouvelles littéraires*, Paris.

il y a un plaisir mystique à contempler, du bas de l'humiliation, la vertu qu'on est digne d'atteindre; puis un esprit vraiment orné ne doit pas se distraire de ses préoccupations pour peser les actions qu'il commet au même moment... Un danger bien plus grave (que les mauvais contacts) c'est, dans le monde intérieur, la stérilité et l'emballement. On connaît ma méthode : je tiens mon âme en main pour qu'elle ne bute pas et je m'ingénie à lui procurer chaque jour de nouveaux frissons » (HL. 232, 233).

Il serait ridicule de tenter entre les pensées d'*Un homme libre* et celles de Proust, de Gide et de leurs continuateurs actuels, une identification à laquelle tout s'oppose. Eux reprochent à Barrès « sa prudence, ses esclavages, de ne pas avoir vécu, de ne pas s'être perdu... d'avoir tenu son personnage jusqu'au bout, de n'avoir pas eu, vers sa fin, un grand ricanement, au moins un grand sourire » (H. A. M.). Lui-même n'aurait pas accepté l'assimilation puisqu'il se refuse à admettre un redressement de sa pensée, et essaie de prouver la continuité qui relie « *Un homme libre* » aux « *Scènes et doctrines du nationalisme* » (HL. 243-253). N'empêche que, dans les lignes que nous avons citées, bien des idées sont affirmées, qui nous éloignent bien des « *Amitiés françaises* » et des « *Familles spirituelles de la France* »; c'est le primat de l'exaltation, le relativisme de la morale, la décision de tout sentir et de tout admettre en soi, etc....

Tout cela que nous retrouverons partiellement en Gide et Proust, Barrès essaie de montrer comment cela le conduira au relativisme de la raison humaine, à la vue que nos pensées en apparence les plus indépendantes sont réglées par l'atavisme.

« Dans cet excès d'humiliation, une magnifique douceur nous apaise, nous persuade d'accepter nos esclavages : c'est, si l'on veut bien comprendre, et non pas seulement dire du bout des lèvres, mais se représenter d'une manière sensible que nous sommes le prolongement et la continuité de nos pères et mères ».

Nous voilà bien loin du point de départ, en plein mysticisme naturaliste, qui fait communier à l'âme innombrable de la race, aussi bien qu'à l'âpre douceur des paysages mosellans, aux mille forces connues et inconnues de la nature.

Marcel Proust.

Marcel Proust, lui, ne s'est pas évadé de l'individualisme, il y est obstinément demeuré; s'efforçant de « tout sentir en s'analysant », nous verrons combien.

Sa vie même le confine dans sa besogne. Le Marcel de « *A la recherche du temps perdu* », porte-parole de l'auteur, se sent, dès l'adolescence, la vocation d'écrivain, hors de laquelle il ne peut rien concevoir. Lui-même, après une courte fréquentation des cours de droit, se voue uniquement aux lettres, non pour se procurer des ressources qu'il possédait déjà, mais par amour de l'œuvre qu'il voulait donner au public. Dix ans de brillante mondanité, pendant lesquels il étudie les détails vécus qu'il élaborera plus tard; à cause de sa santé toujours plus délicate, dix années environ de travail solitaire; en 1913, la publication laborieuse de la première partie : « *Du côté de chez Swann* »; la continuation de la vie retirée et du travail assidu malgré l'indifférence du public; la notoriété soudaine à la suite de l'attribution du prix Goncourt en 1919 à la seconde partie : « *A l'ombre des jeunes filles en fleurs* »; trois ans de production hâtive malgré une santé de plus en plus délabrée; la mort survenue le 18 novembre 1922, après que l'écrivain eut, tant que ses forces le lui permettaient, noté les symptômes du départ prochain, pour servir à son œuvre : et celle-ci achevant de se publier jusqu'en 1928, date à laquelle ont paru les derniers volumes des 15 que comprend « *A la recherche du temps perdu* ». Tels sont les principaux points de repère d'une vie mangée par son œuvre, qui avaient été l'une et l'autre presque inconnues du grand public; mais sur lesquelles, depuis lors, conférences et publications se multiplient, montrant l'attention passionnée des littérateurs, et attirant celle, beaucoup plus factice, du « monde » au milieu duquel Proust a vécu et qu'il a si bien dépeint.

Dans une étude comme la nôtre, il ne saurait être question d'analyser en détail l'œuvre de Proust; mais il est absolument nécessaire de comprendre ce que signifie cette « recherche du temps perdu ». C'est, en prenant les choses en gros, « la résurrection d'une vie par la mémoire »; mais, de toute autre façon que dans

les Souvenirs, avec de tout autres procédés et un tout autre but.

Non la résurrection, mais la recréation d'une vie beaucoup plus riche et plus chatoyante qu'elle n'a été réellement. Personne n'ignore que, de notre vie psychologique, nous ne percevons jamais, à l'état clair, qu'une petite partie, et la moins riche. L'autre, qui répond beaucoup plus à notre moi profond, est faite de désirs, d'impressions semi-conscients, mais refoulés par la volonté ou l'automatisme, ou bien manquant de l'occasion libératrice qui leur permettrait de s'exprimer pleinement; tout un trésor de vie inexploité, mais dont on pressent la richesse infinie.

Cette coexistence de deux moi, l'un connu et fermé, l'autre à peine entrevu, en formation continue, perpétuelle course vers un mieux-être, passe inaperçue aux trois quarts des hommes et n'est connue que des spirituels, de ceux qui se penchent sur leur intérieur pour mieux en étudier les palpitations. Ils échappent à cette dualité par la réminiscence, mais entendue à la manière de Proust, qui analyse ce phénomène en plusieurs endroits et en donne pour ainsi dire la théorie au début du dernier tome de son œuvre (T. R. II, p. 7 et suiv.). Il ne s'agit pas du ressouvenir calme d'une formule connue ou d'un schéma bien établi dans notre esprit et remontant à la surface, mais de l'exaltation produite dans l'âme par l'association d'une sensation, qui, d'elle-même, passerait inaperçue, avec une autre plus ancienne, non encore parfaitement localisée; assez vive cependant pour permettre aux deux moi d'associer leur action à propos du même objet, la réminiscence imaginative approfondissant la sensation actuelle pour la vivre dans sa plénitude, et la sensation elle-même donnant à l'imagination l'occasion de se fixer.

C'est que, pour notre auteur, cette réminiscence, véritable perception de l'atemporel, met notre esprit au-dessus de lui-même, en le faisant entrer en contact avec l'essence même des choses. Mais écoutons-le : « Tant de fois, au cours de ma vie, la réalité m'avait déçu parce qu'au moment où je la percevais, mon imagination, qui était mon seul organe pour jouir de la beauté, ne pouvait s'appliquer à elle en vertu de la loi inévitable qui veut qu'on ne puisse imaginer que ce qui est absent. Et voici que

soudain, l'effet de cette dure loi s'était trouvé neutralisé, suspendu par un artifice merveilleux de la nature, qui avait fait miroiter une sensation... à la fois dans le passé, ce qui permettait à mon imagination de la goûter, et dans le présent où l'ébranlement effectif de mes sens par le bruit, le contact avait ajouté aux rêves de l'imagination ce dont ils sont habituellement dépourvus, l'idée d'existence et grâce à ce subterfuge avait permis à mon être d'obtenir, d'isoler, d'immobiliser, la durée d'un éclair, ce qu'il n'appréhende jamais : un peu de temps à l'état pur » (T.R. II. 14).

Cette joie débordante de la réminiscence s'explique si l'on songe que, conçue de cette façon, elle n'est pas simplement le rappel d'une sensation, mais de toutes celles que nous éprouvions en même temps que celle-là. « Les choses, sitôt qu'elles sont perçues par nous, deviennent en nous quelque chose d'immatériel, de même nature que toutes nos préoccupations ou nos sensations de ce temps-là et se mêlent indissolublement à elles. Tel nom lu dans un livre autrefois contient entre ses syllabes le vent rapide et le soleil brillant qu'il faisait quand nous le lisions. Dans la moindre sensation apportée par le plus humble aliment, l'odeur du café au lait, nous retrouvons cette vague espérance d'un beau temps qui si souvent nous sourit, quand la journée était encore intacte et pleine dans l'incertitude du ciel matinal; une lueur est un vase rempli de parfum, de sons, de moments, d'humeurs variées, de climats » (T.R. II. 33). Le travail de l'artiste est de recomposer exactement la vie, non telle que l'a connue notre conscience superficielle ou que l'a défigurée le vouloir accessoire, mais telle qu'elle est dans le plus profond de nous-même. « La grandeur de l'art véritable c'était de retrouver, de ressaisir, de nous faire connaître cette réalité loin de laquelle nous vivons, de laquelle nous nous écartons de plus en plus, au fur et à mesure que prend plus d'épaisseur et d'imperméabilité la connaissance conventionnelle que nous lui substituons... Tout simplement notre vie, la vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent réellement vécue ».

On peut se faire une idée un peu plus nette de « la recherche

du temps perdu » : recomposition par simplification et surtout par analyse intelligente d'une vie psychologique, ressaisissement des mille détails inaperçus par la conscience spontanée et réalisation de chacun d'eux, avec toute l'intensité qu'il aurait dû avoir dans notre conscience s'il avait eu son plein épanouissement ; jaillissement perpétuel de sensations, et détail de chacune en multiples facettes, toutes illuminées et réchauffées à point comme si elles résumaient notre vie psychologique toute entière.

Et le champ sur lequel se projette le microscope ou le télescope de l'observation proustienne (on peut dire l'un ou l'autre avec une vérité presque égale) est la lente maturation psychologique d'un adolescent très nerveux et très sensuel qui prend peu à peu conscience de lui-même et du milieu passablement immoral qui l'entoure. D'où une double source de périls, venant des personnages et du décor, mais surtout de la psychologie du jeune Marcel, héros principal, dans lequel, en bien des endroits, l'auteur transparaît et se raconte lui-même.

Le récit nous fait vivre dans la société riche et mondaine du Paris d'avant-guerre, distinguée, pleine d'esprit et souvent de délicatesse, mais oisive, infatuée d'elle-même, ne cherchant qu'à jouir et à se défendre contre ceux qui n'en font pas partie. Par indépendance d'esprit et goût du document vécu, Proust a voulu peindre avec une étincelante vérité, non les qualités cachées, mais les ridicules et les vices de tous les acteurs de cette comédie humaine, qui se joue dans les salons. On est captivé par leur esprit et la beauté humaine de leur portrait au point de passer condamnation sur leurs déficits moraux ; à les regarder vivre, on risque de réaliser ce qu'il dit des hommes à mœurs spéciales : « Ils ne se rendaient plus compte de ce qu'il pouvait y avoir de moral ou d'immoral dans la vie qu'ils menaient parce qu'elle était celle de leur entourage » (T. R. I. 196).

Le personnage de Swann est spécialement bien dessiné, spécialement connu aussi, puisqu'il donne son nom à la première partie du roman. Il est artiste, délicat de pensées et de sentiments, si homme du monde, que les salons les plus huppés se le disputent ; mais il met sa gloire à compromettre les plus solides amitiés par

des passades avec des femmes de chambre et tout un long épisode est consacré à nous faire revivre les détails de sa longue liaison avec Odette de Crécy, courtisane célèbre qu'il finit par épouser.

La majorité des personnages font bon marché de la moralité et n'apprécient quelqu'un que dans la mesure où il s'en affranchit, mais leur licence se manifeste surtout dans les questions d'amour au point qu'on a pu faire une gloire à Proust d'avoir, le premier, étudié en détail dans le roman le problème de l'anomalie sexuelle. Nous n'avons pas à reproduire ici tous les tableaux qu'il en esquisse devant nous ; contentons-nous de mentionner que, presque dès l'apparition du baron de Charlus, le caractère le plus haut en couleurs et le mieux étudié de toute l'œuvre, il est fait allusion à ce vice, qu'il n'est jamais totalement oublié, que même la quatrième partie a précisément pour titre Sodome et Gomorrhe. Jamais une hardiesse de description, jamais une parole d'approbation non plus, mais des allusions, des sous-entendus, des échos lointains de scènes de débauche, par ailleurs un singulier parti-pris d'indifférence, pour ne pas dire de sympathie pour les « anormaux », victimes impuissantes de leur nature et, en tant que tels, sympathiques à toute âme délicate. Il y a là une espèce de prédestination, un coup « du génie qui dirige les mondes ». « Dès que j'eus considéré cette rencontre de ce point de vue, tout m'y sembla empreint de beauté » (citation d'E. S. 217). Par ailleurs les qualités humaines de cœur et d'esprit ne manquent pas aux invertis et arrivent à faire admettre la conclusion : « combien la matière (de l'amour) est indifférente, que tout peut y être mis par la pensée, vérité que le phénomène si mal compris, si inutilement blâmé, de l'inversion sexuelle grandit plus encore que celui déjà si instructif de l'amour (normal) » (T. R. II. 69).

Tous ceux qui ont vu le Marcel de la réalité, tous ceux qui ont regardé sa photographie ont été frappés par ce visage tout en finesse, aux yeux en même temps extraordinairement vifs et profonds. La physionomie morale de celui du récit est, elle aussi, toute en nuances excessivement ténues, mais où prédomine la sensibilité, pour ne pas dire la sensualité la plus morbide :

une finesse d'esprit sans pareille, une générosité et une bonté de cœur très réelles, mais un profond détraquement psychologique et moral venant de son déséquilibre nerveux. Dès l'adolescence, sur les conseils du docteur Cottard qui préconise les cordiaux comme remèdes aux étouffements, il se fait une habitude de l'alcool. Encore conduit aux Champs Élysées par sa vieille bonne, il contracte une amitié exaltée pour Gilberte Swann, fillette de son âge; boudé par elle, il se console auprès de la mère, au charme déjà mûr mais capiteux encore, qui le captive. Plus tard, fréquentant les maisons de tolérance, il a le courage, pour être bien vu d'une patronne et de ses pensionnaires, de faire transporter chez elles du mobilier hérité d'une tante. Simultanément nous le voyons s'enflammer à l'aspect de toute femme un peu attirante qui traverse le paysage.

Tout cela, sans aucun souci supérieur de religion ou de moralité. Le christianisme existe dans cette œuvre comme phénomène social, prétexte pour mettre en scène des prêtres ou des dévotes, ou pour remplir de longues pages d'une admirable description d'église. Mais de son influence sur la vie morale, pas de trace; nous savons que Proust admirait les belles cérémonies, mais qu'il n'a voulu la présence d'un prêtre à son chevet qu'un quart d'heure après sa mort. Dans son livre sont multipliées les insinuations plus ou moins accentuées contre la morale de la bonne société et même contre la morale tout court. Marcel, du reste, confesse lui-même : « Le sentiment de la justice m'était inconnu jusqu'à une complète absence de sens moral. J'étais au fond de mon cœur tout acquis à celui qui était le plus faible et qui était malheureux » (XI. 119).

Il est trop homme du monde et trop lettré pour pousser trop crûment des descriptions sensuelles, mais il se met tout entier dans la résurrection imaginative de ce temps perdu, sans qu'aucun souci extérieur le retienne, et ses impressions seront toujours remarquables de nuance et de chaleur, parfois toutes en délicatesse et en poésie, parfois aussi gonflées de lubricité sous-jacente et de nature à produire dans le lecteur les pires exaltations de l'imagination et des sens.

M. Ramon Fernandez, directeur de la *Nouvelle Revue Française*, a publié un volume de « *Morceaux choisis de Marcel Proust* » généralement lisible par tout le monde, dans lequel abondent les passages du premier genre, par exemple, le clocher de Saint-Hilaire : « En entrant chez le pâtissier, on avait devant soi le clocher qui, doré et cuit lui-même comme une grande brioche bénie, avec des écailles et des égouttements gommeux de soleil, piquait sa pointe aiguë dans le ciel bleu. Et le soir quand je rentrais de promenade et pensais au moment où il faudrait, tout à l'heure, dire bonsoir à ma mère et ne plus la voir, il était au contraire si doux dans la journée finissante, qu'il avait l'air d'être posé et enfoncé comme un coussin de velours brun sur le ciel pâli qui avait cédé sous sa pression, s'était creusé légèrement pour lui faire sa place et refluait sur ses bords; et les cris des oiseaux qui tournaient autour de lui semblaient accroître son silence, élancer encore sa flèche et lui donner quelque chose d'ineffable » (p. 38). Ou la description du cours de la Vivonne : « Ça et là, à la surface, rougissait comme une fraise une fleur de nymphea au cœur écarlate, blanc sur les bords. Plus loin, les fleurs plus nombreuses étaient plus pâles, moins lisses, plus grenues, plus plissées et disposées par le hasard en enroulement si gracieux, qu'on croyait voir flotter à la dérive, comme après l'effeuillement mélancolique d'une fête galante, des roses mousseuses en guirlandes dénouées » (p. 70).

A côté de pages de ce genre heureusement assez nombreuses, après les descriptions étincelantes de verve des fêtes de l'aristocratie ou des diners de Madame Verdurin, nous devons subir d'autres détails plus sujets à caution, nous enfoncer avec Marcel dans des coussins de velours, captivés par la trop séduisante beauté de Madame Swann, pénétrer avec lui dans ses sentiments plus ou moins équivoques pour la mère et la fille, voir même, de façon plus suggestive que par nos yeux, le grain et la couleur de peau de chaque membre de la famille. Évidemment, le mal sera toujours voilé, sans jamais rien de criant, mais suggéré de façon parfois plus capiteuse que dans une pornographie sans talent. Pour s'en convaincre, il suffirait de

relire, pris au hasard, le récit des préliminaires de la possession (XIV. 193, 194), ou cette phrase tirée des *Jeunes Filles en fleurs :* « C'est comme déléguée des autres sens qu'elle (la vue) se dirige vers les jeunes filles. Ils vont chercher l'une derrière l'autre les diverses qualités odorantes, tactiles, savoureuses, qu'ils goûtent ainsi même sans le secours des mains et des lèvres; et capables, grâce aux arts de transposition au génie de synthèse où excelle le désir, de restituer sous la couleur des joues ou de la poitrine l'attouchement, la dégustation, les contacts interdits, ils donnent à ces filles la même consistance mielleuse qu'ils font quand ils butinent dans une roseraie ou dans une vigne, dont ils mangent des yeux les grappes » (J. F. II. 173, 174).

Les trois citations que nous venons de présenter font toucher du doigt les meilleures qualités de Proust, qui le rendent parfois si attirant, en même temps que ses dangers et le trouble profond qu'il peut provoquer dans la sensibilité de ses lecteurs. Psychologue sans pareil et magicien de la plume, il arrive à nous rendre perceptibles, en les faisant vibrer avec intensité, les fibres les plus ténues de notre subconscient; sous sa plume, la vie devient une féerie véritable. Par malheur, elle perd tout ce qui en fait la noblesse et l'énergie pour n'être plus que chatoiement d'esprit, étalage de vanités, excitation de la sensualité. Rien ne nous éloigne de ce domaine et nous y sommes presque toujours. Paul Claudel a dit : « Les analyses de Proust sont intéressantes; mais c'est l'analyse de la décomposition » (N. L. 18 avril 1925). André Maurois le loue d'avoir rendu à l'homme sa place dans la nature, celle d'un animal lascif (H. Charasson, *Croix*, 16/17 déc. 1928). Le lecteur est heureusement protégé un peu par la longueur de l'œuvre et la lenteur interminable de ses descriptions qui nécessitent parfois beaucoup de patience; mais il n'en est pas moins vrai qu'à regarder trop longtemps l'homme sous cet aspect le moins intéressant, on finit nécessairement par changer un peu soi-même. On devient moins spirituel, plus charnel, et, même si la chute tarde à venir, on est inconsciemment plus enclin à s'y laisser glisser à la première occasion.

Florennes. *(A suivre)* Fr. PAPILLON, s. i.

ACTION CATHOLIQUE ET CONGRÉGATIONS MARIALES

Il est inutile de présenter aux lecteurs les Congrégations mariales : les 50.000 Congrégations, répandues dans le monde entier, en montrent assez la popularité et sont une garantie de la vitalité de cette institution séculaire. Un problème se pose, cependant, de nos jours : quelle attitude doit-elle prendre devant l'Action Catholique ?

Nous répondons par les points suivants.

I. *La C. M. n'est pas une œuvre d'A. C.*

Un doute ne s'élèverait pas à ce sujet, si l'on voulait étudier de plus près la nature de ces deux organisations. Le lecteur nous permettra de le renvoyer à un article précédent (1), en ce qui concerne la juste notion de l'A. C. et ses rapports avec les œuvres existantes. Contentons-nous d'ajouter ici quelques textes où le Pape parle explicitement des C. M.

Le 30 mars 1930, recevant les délégués des C. M. du monde entier, le Saint-Père leur dit notamment : « Restez au poste que vous occupez, gardez les méthodes qui toujours doivent vous être chères,... continuez à vous appuyer sur les genoux de votre céleste Mère; *trouvez cependant aussi le moyen et le temps et la force d'occuper un poste dans ces bataillons distincts de l'A. C.* » (2). C'est dire clairement que la C. M. n'est pas un bataillon de l'A. C.

Dans le même discours, le Saint-Père fait allusion à une lettre du Cardinal Pacelli au commandeur Ciriaci, datée du même jour, où nous trouvons un des motifs de la distinction entre A. C. et C. M. : « *en dehors de l'A. C. proprement dite*, il y a d'autres institutions, associations et initiatives qui tendent... soit à une culture ascétique plus intense,... soit à l'exercice de la charité chrétienne dans toutes ses applications, avec des formes d'organisation extrêmement variées et adaptées aux *initiatives particulières*, mais, *en raison de cela précisément*, différentes de l'organisation propre de l'A. C. Ce sont donc des œuvres qu'on ne peut confondre avec l'A. C. » (3).

(1) Cfr le numéro d'avril 1934, pp. 371-385 : *L'organisation dans l'Action Catholique*. — (2) Ce discours a été reproduit dans « *Le Guide des Cong. Mariales* », Bruges, mai et juillet 1930. — (3) *Documentation Catholique*, t. 25, col. 851.

Qu'il nous suffise de citer encore le résumé que le Chanoine Cardijn a donné des paroles prononcées par le Pape, durant une audience privée, le 3 mai 1932 : « Il faut sauvegarder avant tout le caractère d'A. C. de la J. O. C. Le Saint-Père lui-même a souvent distingué les *œuvres auxiliaires d'A. C.*, comme l'Apostolat de la Prière et les *Congrégations de la Sainte-Vierge*; les *œuvres attractives*, comme les équipes de football, les groupements sportifs, de l'*A. C. proprement dite* » (1).

Cette attitude du Souverain Pontife se justifie d'ailleurs aisément :

1) La C. M. est, avant tout, une œuvre d'élite. — L'A. C. veut, au contraire, atteindre et grouper la masse.

2) La C. M. n'est pas essentiellement une œuvre laïque, ni dans ses membres : il existe de nombreuses congrégations de prêtres et de religieux; ni dans ses cadres : chaque C. M. dépend immédiatement de son directeur-prêtre. — L'A. C. est une organisation laïque à tous ses degrés, venant, en bloc, se mettre sous la dépendance de l'évêque; il faut remonter jusqu'à celui-ci, ou du moins jusqu'à son délégué immédiat, pour trouver une autorité comparable à celle d'un directeur de C. M. locale (2).

3) Une part importante d'initiative est laissée aux C. M., même si elles sont groupées dans une fédération. — Dans l'A. C., les sections ont entre elles des liens beaucoup plus étroits, exigés par une action commune dont les aspects changent sans cesse, suivant les nécessités de l'heure : mots d'ordre, campagnes, pétitions, enquêtes.

4) L'A. C. est avant tout une méthode moderne d'*apostolat*, avec des caractères spécifiques qui la distinguent des autres formules d'apostolat; ce n'est que pour suppléer aux œuvres de formation inexistantes ou inadaptées, qu'elle se charge de la *formation* de ses membres. — La C. M. vise avant tout, ce qui ne veut pas dire exclusivement, à *former* des chrétiens d'élite, par une méthode mariale qui lui est propre.

(1) *Notes de Pastorale Jociste*, mai 1932. — (2) *Règle 16 des Congrégations mariales :* les Directeurs particuliers jouissent d'une autorité pleine et entière en tout ce qui regarde la direction, le gouvernement et l'administration, soit spirituelle, soit temporelle, de leur Congrégation. Ces règles, auxquelles nous ferons encore allusion, sont en usage dans toutes les C. M. dépendant de la Compagnie de Jésus et dans un grand nombre de celles qui dépendent de l'Ordinaire.

II. *La C. M. est une auxiliaire de l'A. C.*

Ce qui précède fait entrevoir déjà cette conclusion. Mais le Saint-Père nous en donne confirmation, en rangeant formellement la C. M. parmi les *auxiliaires de l'A. C.* : « C'est vers les *Congrégations* que se portait Notre pensée quand, du regard de l'âme, Nous saluions cette immense association de zèle, et que Notre cœur de père éclatait en paroles pressantes, appelant au secours toutes ces œuvres que Nous appelions les *précieuses auxiliaires de l'A. C.* » (1).

Mgr Pizzardo, aumônier général de l'A. C. italienne, justifiait ce titre lorsque, s'adressant aux élèves du séminaire français à Rome, le 8 décembre 1930, il leur disait : « Les Confréries, les *Congrégations mariales* et autres œuvres semblables sont très utiles aux âmes et, par conséquent, à l'A. C. elle-même. En effet, l'A. C. *présuppose* la formation intérieure parce qu'elle est et demeure la base de toute activité extérieure, et précisément, *à cause de leur importance*, ces associations pieuses ont été élevées par le Saint-Père au rang d'*auxiliaires de l'A. C.* ».

Dans la lettre de S. S. Pie XI à l'Épiscopat colombien (14 février 1934) — lettre qui prend désormais place parmi les documents officiels et fondamentaux de l'A. C. — nous retrouvons nettement la distinction entre l'A. C. et ses auxiliaires : « Il ne faut pas craindre que l'A. C. absorbe ou seulement affaiblisse les vénérables et méritantes associations religieuses qui groupent déjà, avec des résultats évidents, la jeunesse de l'un et de l'autre sexe. Au contraire, ces associations, en travaillant, au moins partiellement, au même but, qui est l'établissement du règne du Christ dans les âmes, comptent *parmi les plus précieux auxiliaires de l'A. C., avec laquelle elles auront soin de se maintenir en harmonie et en fraternelle collaboration* » (2).

De ces documents et de bien d'autres encore, il apparaît que :

1) les œuvres auxiliaires d'A. C. ne sont pas *subordonnées* à l'A. C. officielle. Si elles veulent coopérer efficacement à l'A. C., il faudra, certes, choisir un mode de rattachement, c'est-à-dire que l'A. C. pourra préciser les services qu'elle attend de ces œuvres et ainsi les considérer comme ses auxiliaires *officielles*. Mais la volonté du Pape est que ces œuvres « conservent leur finalité propre et leur forme d'organisation »; aux directeurs des C. M., Sa Sainteté recom-

(1) Discours du Pape aux délégués des C. M., 30 mars 1930.
(2) *Documentation catholique*, 9 juin 1934.

mande expressément de « garder leurs méthodes et de rester fidèles à leurs traditions ». Les C. M. prêtent donc leurs services, tout en restant autonomes.

2) Les C. M. sont appelés *auxiliaires de l'A. C.*, non pas parce qu'elles ont donné naissance et conservent la direction de certaines œuvres d'apostolat qui leur sont propres, mais avant tout parce qu'elles peuvent donner à l'A. C. des dirigeants, en possession d'une formation spirituelle et apostolique de première valeur. A son point de vue, l'A. C. considère les C. M. — et il faut en dire autant des autres œuvres de formation d'élite — comme des réserves de chefs, des écoles où se forgent des âmes d'apôtres, mais aussi comme des foyers de vie spirituelle intense où ses dirigeants pourront aller retremper leur volonté et se rappeler que l'apostolat est à base surnaturelle.

3) Si une C. M. voulait, sans tenir compte des autres initiatives, diversifier, avant tout, son action extérieure au lieu d'intensifier la vie intérieure de ses membres, elle cesserait d'être une auxiliaire précieuse de l'A. C., puisqu'au lieu de rester une pépinière de dirigeants, elle ne serait plus qu'un aggloméré d'œuvres diverses d'une efficacité apostolique locale, de nature, en bien des cas, à nuire au développement de l'A. C. proprement dite.

III. *La C. M. reste fidèle à ses statuts en acceptant ce rôle d'auxiliaire d'A. C.*

Que veut la C. M., sinon former une élite qui puisse se dévouer efficacement, *sous n'importe quelle forme*, au service de l'Église et des âmes ?

La 1re règle des C. M. nous dit qu'elles sont « des associations religieuses dont le but est d'entretenir dans leurs membres une ardente dévotion... envers la Bienheureuse Vierge Marie, et de rendre, grâce à cette dévotion et à ce patronage, les fidèles, réunis sous son nom, de bons chrétiens, cherchant sincèrement à se sanctifier, chacun dans son état, et s'efforçant, autant que le permet leur condition sociale, *de sauver et de sanctifier les autres*, et *de défendre l'Église de Jésus-Christ* contre les violentes attaques des impies ». La règle 33 définit ainsi le bon congréganiste : « il doit être un chrétien exemplaire, conformant parfaitement sa foi et sa vie avec la foi et les mœurs qu'enseigne la sainte Église catholique, louant ce qu'elle loue, réprouvant ce qu'elle réprouve, ayant *en toutes choses*

avec elle une même manière de voir, ne rougissant jamais de se comporter dans sa vie privée et publique en fidèle et obéissant enfant d'une aussi sainte Mère ». Si l'on note enfin que la règle 12 prévoit pour les congréganistes « tout apostolat, *selon que les nécessités du temps présent le réclameront en chaque pays* », on doit, de nos jours, définir la C. M. : une association d'élite qui, par le moyen d'une dévotion toute particulière envers la T. S. Vierge, se propose de conduire ses membres à la perfection chrétienne et de les entraîner à l'exercice de l'apostolat, en les invitant surtout à s'enrôler, sous la bannière du Christ-Roi, dans les rangs distincts de l'A. C. officielle.

La C. M. est, avant tout, une école de formation spirituelle et apostolique, se distinguant des autres œuvres de formation par son caractère *marial*.

Ce qui donne à Marie une place de choix dans la vie du chrétien, c'est le rôle qu'elle joue dans une rédemption qui n'est pas achevée. L'œuvre rédemptrice s'édifie sans cesse et le Christ ne lâchera l'outil qu'à la fin des temps. Marie fut un jour appelée à collaborer; depuis lors, « Dieu ne l'a pas relevée de ses fonctions » : elle nous donne son Fils; elle nous mène à son Fils.

Il y a, dans cette page de la théologie catholique, une source de lumière et de force où la C. M. puise largement en vue d'assurer la formation de ses membres. Elle peut maintenir le contact de ceux-ci avec Marie, afin que, par elle, ils s'approchent davantage du Christ. C'est par l'étude, la contemplation, l'invocation et l'imitation de la Reine des Apôtres, qu'elle espère tremper des âmes d'apôtres.

Quant aux moyens propres à assurer ce résultat, il suffit de relire les règles communes aux Congrégations pour y retrouver ce que trois siècles d'expérience dans la conduite des âmes y ont déposé. Certes, certains détails de son organisation traditionnelle sont périmés; mais, par ses principes, elle répond plus que jamais aux besoins de l'élite moderne.

IV. *La C. M. peut avoir des œuvres d'apostolat qui lui sont propres.*

Dans les siècles passés, les C. M. ont donné naissance à des œuvres admirables. Il ne pouvait en être autrement : après avoir développé dans leurs membres un ardent désir d'apostolat, il fallait donner à leur zèle un champ d'action. Les œuvres manquaient alors; quoi de plus naturel qu'au contact des misères du temps, les généreux congréganistes aient créé de toutes pièces les conférences de

Saint Vincent de Paul, les œuvres pour la visite des prisonniers, la régularisation des mariages, l'enseignement du catéchisme, etc...

De nos jours, beaucoup de ces institutions se sont détachées de l'arbre qui leur avait donné sa sève, et elles vivent d'une vie autonome; de plus, la charité catholique et l'Église elle-même ont créé une foule de nouvelles œuvres. La situation a donc changé. Il est essentiel que la C. M. continue à développer l'ardeur apostolique de ses membres; cependant, quand il s'agit d'exercer leur zèle, elle doit avoir *comme premier souci*, non pas d'augmenter le nombre des œuvres, mais de fournir des dirigeants aux institutions existantes, jugées utiles, *et avant tout, à l'A. C.;* si celles-ci font défaut ou si les congréganistes ne peuvent y trouver tous une activité proportionnée à leur zèle et à leurs loisirs, chaque C. M. conserve toute latitude pour établir de nouveaux débouchés à l'ardeur de ses membres. D'ailleurs, il est à souhaiter que le directeur de Congrégation soit choisi, de préférence à d'autres, comme conseiller moral des œuvres dans lesquelles se dévouent les congréganistes; c'est ce qui se présente, en fait, dans les congrégations de paroisse où le curé est en même temps directeur de congrégation et conseiller moral des groupements d'A. C., ce qui lui permet de mieux développer la vie intérieure et apostolique de l'élite.

École mariale de formation spirituelle et apostolique en vue de l'A. C. et des autres formes d'œuvres, inspiratrice et organisatrice de nouvelles institutions si les circonstances l'exigent, telle est la vraie conception de la C. M.

Les rapports avec l'A. C. paraissent, dès lors, bien délimités : *l'Action Catholique* est *une* forme d'*apostolat*, celle qui « répond le mieux aux conditions et aux exigences de notre époque et qui devient de la sorte plus efficace » (1); à ce titre donc, elle l'emporte sur les autres œuvres d'apostolat. En vue de la formation de ses membres et de ses chefs, l'A. C. use *avant tout* des œuvres existantes, qu'il s'agisse de formation physique, intellectuelle ou spirituelle; à cet égard, elle n'a qu'un rôle de suppléance. — La *Congrégation mariale* est, entre plusieurs autres, *une* école de *formation* spirituelle et apostolique à l'usage de l'*élite;* ses traditions

(1) Discours de S. S. Pie XI aux représentants des Congr. mariales, 30 mars 1930.

« ont été, sont et seront toujours les plus sûres garanties d'une formation chrétienne et catholique plus consciente et plus fervente » (1). Lorsqu'il s'agit de procurer à ses membres un champ d'apostolat, la C. M. s'enquiert *avant tout* (2) des besoins de l'A. C. et des autres œuvres, s'inspirant ainsi de son caractère marial « qui lui donne un rôle maternel dans cette harmonie des œuvres. Mère, elle... (veut d'abord) alimenter spirituellement les œuvres existantes dont les membres se forment et se renouvellent dans son sein. Mère, elle... (garde cependant) l'instinct des œuvres à faire, des trouvailles de formes nouvelles d'apostolat à créer, par l'intuition maternelle des souffrances et besoins de notre temps » (3).

F. Lelotte, s. i.

(1) Discours de S. S. Pie XI aux représentants des Congrégations mariales 30 mars 1930.

(2) C'est la promesse formelle faite par le Directeur de la Congrégation primaire de Rome, dans son discours au Saint-Père, le 30 mars 1930 : « Ce zèle (imposé aux congréganistes par les règles), nous tâcherons de l'exercer *avant tout*, suivant les règles et les exhortations que Votre Sainteté a données fréquemment et rappelées avec tant d'insistance, *dans l'Action Catholique*, qui est si chère à son cœur ».

(3) Rapport de l'abbé Duperray aux journées mariales tenues à Francheville en 1931; rapport édité aux *Cahiers Notre-Dame*, 37, rue de Venise, Reims.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

S. PÉNITENCERIE

Indulgences pour une prière en l'honneur de la Sainte Croix et pour le « Stabat Mater ». (Décret du 1 août 1934. — *A. A. S.*, XXVI, 1934, p. 525).

Ce décret rappelle les indulgences déjà concédées durant l'année jubilaire pour les invocations *Adoramus Te, Christe...*(1) et *O Crux, ave, spes unica* (2). Dans le même but de raviver le souvenir de la Rédemption de nouvelles indulgences viennent d'être accordées :

1° A la prière *Per signum Crucis, de inimicis nostris libera nos, Deus noster* sont attachées une indulgence partielle *toties quoties* de *3 ans* et une indulgence *plénière* une fois par mois, aux conditions ordinaires, pour ceux qui pendant un mois auront récité chaque jour cette oraison jaculatoire.

2° Par la récitation du « *Stabat Mater* » on gagnait jusqu'ici une indulgence partielle de 100 jours (*Racc.* 326). A l'avenir cette indulgence sera de *7 ans* ; quant à la strophe que l'on récite le plus fréquemment *Sancta Mater, istud agas...*, elle est enrichie d'une indulgence de *500 jours*. Si pendant un mois l'on a récité chaque jour le *Stabat* ou même cette seule strophe, l'on peut gagner une indulgence *plénière* aux conditions ordinaires. É. B.

COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE

Des privilèges des Em. Cardinaux (Réponses du 29 mai 1934. — *A.A.S.*, XXVI, 1934, p. 493).

D. I. An, ad normam canonis 236 § 1 et 2, S. R. E. Cardinalis, ex ordine diaconali transiens per optionem ad ordinem presbyteralem, decennio nondum expleto, locum obtineat ante Cardinales presbyteros, qui post ipsum creati sunt.

II. An, vi canonis 239 § 1 n. 12, 13 et 24, S. R. E. Cardinales in Basilicis patriarchalibus Urbis uti possint baculo pastorali, benedicere populo more Episcoporum, et concedere indulgentias ducentorum dierum.

(1) *A. A. S.*, XXVI, 108 — *N. R. Th.*, 1934, 527.
(2) *A. A. S.*, XXVI, 244 — *N. R. Th.*, 1934, 751.

R. Ad I. Affirmative.
Ad II. Negative.

I. D'après le c. 236 § 1, un cardinal, qui est resté dix ans dans l'ordre des diacres, peut passer à l'ordre des prêtres par option faite en consistoire et approuvée par le Souverain Pontife. Ce cardinal, en vertu du c. 236 § 2, prend place avant les cardinaux prêtres élevés après lui au cardinalat.

Mais des cas peuvent se présenter où, par dispense du Pape, un cardinal-diacre serait autorisé à devenir cardinal-prêtre sans être resté dix ans dans l'ordre des diacres. La disposition du c. 236 § 2 s'applique-t-elle à lui ? C'était douteux. D'une part, ce § 2, rédigé en termes très généraux, semble valoir pour tout cardinal passé par option de l'ordre des diacres à celui des prêtres. D'autre part, fallait-il isoler ce § 2 de son contexte immédiat, de ce § 1 qui n'envisageait la possibilité d'une telle option qu'après dix ans passés dans l'ordre des diacres. La commission a adopté l'interprétation la plus favorable au nouveau cardinal-prêtre, si court qu'ait été son séjour parmi les cardinaux-diacres.

II. Les quatre basiliques majeures de Rome sont aussi appelées patriarcales, parce qu'elles rappellent le souvenir des quatre grandes églises patriarcales : Saint-Jean de Latran commémore le patriarcat du pontife romain sur tout l'Occident; Saint-Pierre, le siège patriarcal de Contantinople; Saint-Paul hors-les-murs, celui d'Alexandrie; Sainte-Marie-Majeure, celui d'Antioche (1). Le pape, patriarche d'Occident et supérieur à tous les autres patriarches, tient son trône élevé dans chacune de ces basiliques. Il convient aux cardinaux de ne pas user de certains privilèges dans les basiliques où le Souverain Pontife est censé exercer plus spécialement ses prérogatives.

Comme le c. 239 § 1, 12°, 13°, 24° n'exclut aucunement les basiliques patriarcales, auxquelles il ne fait pas la moindre allusion, la réponse de la Commission constitue une interprétation restrictive; elle restreint certains des privilèges que les cardinaux pouvaient excercer, sinon avec une parfaite convenance, du moins en droit strict. É. JOMBART, S. I.

ERRATUM. L'indulgence attachée à la prière *O sacrum convivium* (*N. R. Th.*, 1934, 849) est « *de sept ans.* ».

(1) DE MEESTER *Juris canonici compendium*, 1926, III, n. 1120.

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE HISTORIQUE

Antiquité chrétienne.

G. Bardy. *En lisant les Pères.* Nouv. éd. Paris, Bloud et Gay, 1933, (23 × 14 cm.), 278 p.

Un de ces livres trop rares où la science nourrit la piété au lieu de la dessécher. Il a fallu, pour l'écrire, un long commerce avec les Pères, avec les « vieux saints », comme les nomme affectueusement M. B.; la sympathie qui comprend naquit ici de la fréquentation assidue du document et des « originalia » grecs et latins. Tout catholique appréciera ces pages où des voix vénérables, venant de nos origines lointaines, rendent témoignage — et quel témoignage! — aux articles de son : Je crois en Dieu; seul, le lecteur érudit ou spécialiste devinera ce que tel raccourci d'idées, telle réflexion émise en passant suppose de labeur diligent et de recherches patientes. Si le texte est si substantiel, c'est qu'il est soutenu de suite par l'information jamais en défaut du spécialiste; s'il émeut et parfois remue en nous la vraie fibre catholique, c'est que le savant a su sacrifier toutes les aspérités techniques de sa spécialité pour ne nous en livrer que l'essence distillée à la flamme douce de sa piété. Combien a-t-il fallu de temps à M. B pour écrire cet onctueux et solide ouvrage? Je l'ignore. Ce qui est sûr, c'est que, pour être à même de l'écrire, il lui a fallu l'effort persévérant de sa carrière déjà longue d'historien de notre littérature primitive chrétienne.

F. Jansen, s. i.

E. Neubert. *Marie dans le dogme.* Paris, Éditions Spes, 1933, (19 × 12 cm.), 304 p. Prix : 12 frs.

L'auteur de ce livre, qui nous avait donné en 1908 une étude appréciée sur *Marie dans l'Église anténicéenne*, a pris comme tâche de contribuer à la diffusion de la connaissance de Marie dans des groupes plus étendus que ceux des théologiens de profession. La dévotion à la Vierge, dit-il avec raison, est instable comme le sentiment, si elle ne repose pas suffisamment sur le dogme. De là, les sept chapitres qui exposent les principales prérogatives de Marie, à commencer par celle qui est la base de tout, la maternité divine (p. 13). L'auteur donne ensuite son attention à la virginité (p. 49), à l'Immaculée-Conception (p. 75), à la sainteté (p. 103), à l'Assomption (p. 169), à la médiation universelle (p. 189), à la maternité spirituelle (p. 241). Ces pages ont l'avantage de se faire lire avec facilité; elles corrigent un bon nombre de notions inexactes et sont entremêlées d'excellentes remarques, dont quelques-unes renvoient à l'ouvrage précédent. Un appendice important (p. 273-296) est consacré aux « Règles pour juger les privilèges de Marie », qu'il groupe de la façon suivante : règle de la

révélation, règle de la convenance, règle des privilèges des saints accordés à Marie, règle des analogies entre Jésus et Marie. Il faut louer l'auteur d'avoir posé ces questions et abordé ce problème de face. La solution qu'il apporte intéressera tous les théologiens, car c'est un des cas intéressants et délicats du développement du dogme en général; en maint endroit, il mérite éloge, notamment dans le soin qu'il a de ne pas s'appuyer sur les récits apocryphes, qu'on voudrait ne pas rencontrer sur sa route en pareille matière. Est-ce à dire que l'auteur arrive à formuler et à utiliser ces règles avec toute la netteté qu'on souhaiterait? Nous ne voudrions pas encore l'affirmer. Plusieurs d'entre elles appellent une étude théorique plus ferme, de manière à forger un instrument assez vigoureux et assez résistant pour ne plus plier dans les doigts au moment où l'on est en droit d'en requérir le maximum de rigidité. Dans l'ensemble des chapitres, perce encore, par-ci par-là, un peu d'hésitation; on voudrait une ligne de démarcation plus nette entre la tradition au sens dogmatique et la tradition historique; les récits légendaires des apocryphes sont sagement rejetés pour l'Assomption, etc., mais parfois un « peut-être » a l'air d'insinuer un petit retour offensif; le « travail de la tradition » devrait être mieux déterminé, de même la légitimité de ce travail et celle de l'élan psychologique de la piété populaire; de côté et d'autre, un énoncé un peu vague, une généralisation apparemment peu fondée, inspirera défiance au lecteur soucieux de précision et de preuve. C'est pour cette catégorie de lettrés, férus des exigences historiques contemporaines, que pareils livres doivent bien délimiter le terrain dogmatique et nettement distinguer les deux méthodes. Le livre de M. N. est une sérieuse contribution à ce progrès.

J. DE GHELLINCK, S. I.

F. J. Dölger. *Antike und Christentum. Kultur-und Religionsgeschichtliche Studien. Band IV. Heft 1-2.* Munster, Aschendorff, 1933, (25 × 18 cm.), 80 p.; 72 p.; plusieurs planches. Prix : 5 Mk. le fascicule.

Les fascicules d'*Antike und Christentum* continuent à se suivre avec une régularité égale à la richesse de leur contenu. L'auteur, qui réussit à tenir cette espèce de gageure d'être le seul rédacteur de son périodique, nous donne aujourd'hui une longue étude fortement documentée sur l'avortement et ses divers degrés de prohibition chez les payens et chez les chrétiens (p. 1-66); le théologien, le moraliste, le sociologue trouveront beaucoup à puiser dans les douze ou treize paragraphes de cette attrayante étude. Signalons encore les pages sur l'emploi de « Christophoros » à propos des martyrs (p. 73-80). Une autre fois sans doute, il en ajoutera un sur l'exposition des nouveau-nés, dont on trouve un cas dans tel papyrus d'Oxyrhinchos.

Le second fascicule du même tome est plus varié et tout aussi utile. Signalons, avec un épisode de la légende de Longin rapproché d'un trait du *Christus patiens* (p. 81), quelques textes sur l'épilepsie et la possession démoniaque chez Origène et au concile d'Elvire (p. 95, 100 et 130), et surtout la reconstitution du rite baptismal entremêlé de la profession de foi tripartite chez Tertullien (p. 138), importante celle-ci pour l'assimilation avec le serment militaire d'initiation. Comme on l'a fait remarquer ailleurs,

Dölger explique beaucoup de passages difficiles en les replaçant dans leur milieu historique et culturel : vérification constante du titre de sa revue, qui est un véritable énoncé de programme. On ne pourra plus s'en passer pour contrôler le sens d'une foule de textes des premiers siècles, utiles au théologien. Parfois on pourra le discuter. Mais, grâce aux tables très soignées de chaque volume, il sera aisé de retrouver, ou mieux il deviendra impardonnable de ne pas consulter les secours exégétiques qu'il fournit.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Clemens von Alexandreia. *Mahnrede an die Heiden. Der Erzieher. Buch I-III.* Aus dem Griechischem übersetzt von O. Stählin. Coll. Bibliothek der Kirchenväter. Zweite Reihe. Band VII-VIII. Munich, Kösel et Pustet, 1934, (19×13 cm.), 298 p., 380 p. Prix : 5,40 Mk. le volume.

Soixante ans à peu près séparent cette nouvelle traduction de Clément d'Alexandrie de celle que publiait en 1875 la première édition de cette *Bibliothek*. Le progrès réalisé dans l'intervalle est considérable, ce qui n'étonnera personne de ceux qui ont suivi le développement des études patristiques et philologiques durant ces deux dernières générations. En outre, nouvelle garantie de la perfection de l'œuvre, ces volumes sur Clément sont dus à un maître qui connaît à fond la littérature grecque antique et qui depuis quarante ans s'était préparé à nous donner dans le *Corpus* de Berlin une remarquable édition de Clément d'Alexandrie, dont on n'attend plus que les prolégomènes et la fin des tables. On peut ajouter que ces deux volumes de traduction sont un complément à l'édition : ce qui les rend indispensables au théologien et au patrologue. Plus d'une fois, l'auteur a apporté des corrections à son texte, ce qu'il ne manque pas d'indiquer en note; plus d'une fois aussi, la liste des emprunts s'enrichit de quelques nouvelles indications, ou précise et rectifie celles de l'édition. On ne peut oublier en effet que Clément, qui a des milliers de citations bibliques et plus de 600 profanes dans ces deux petits volumes, a été un infatigable lecteur qui ne s'est pas toujours contenté d'extraits tout faits d'un manuel; les citations et les allusions abondent sous sa plume, et l'auteur, depuis son édition, en a identifié un certain nombre qu'il indique au bas des pages. La notice biographique, littéraire et doctrinale, qui comprend les 67 premières pages, est un exposé substantiel, nuancé, très agréable à lire, de tout ce qui regarde Clément d'Alexandrie. Les dernières pages de l'introduction décrivent bien, dans ses traits essentiels, l'attitude de Clément vis-à-vis de la philosophie grecque et de la gnose. Toutefois on aurait pu avantageusement s'inspirer de l'étude de J. Lebreton (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 1923-24) sur les deux classes de chrétiens, à foi populaire ou à théologie savante, que supposent les idées de Clément. La traduction suit de très près le grec, mais a visé à se rendre intelligible sans le recours au texte original.

J. DE GHELLINCK, S. I.

* **H. Koch.** *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus.* Coll. Arbeiten zur Kirchengeschichte. Bd. 22. Berlin, Walter De Gruyter, 1932, (24×15 cm.), 344 p. Prix : 15 Mk.

L'auteur, enthousiaste admirateur des travaux de M. de Faye (travaux qui appellent cependant à notre avis de très graves réserves) voudrait souligner par son étude l'idée la plus fondamentale de la théologie d'Origène, et qui, chose assez étrange, n'aurait été qu'à peine esquissée par M. de Faye. Cette idée c'est la *Pronoia* (la Providence divine) et la *Paideusis* (l'instruction et l'éducation de l'humanité par Dieu dans les choses divines). C'est à son examen qu'est consacrée la première moitié de l'ouvrage, la seconde étant remplie par des considérations sur les rapports d'Origène avec la philosophie de son temps. Nous ne nions pas que cette étude ait été faite avec autant de souci d'objectivité que de soin. L'auteur s'est livré à des recherches minutieuses, patientes. Et pourtant nous n'osons croire qu'elle trouvera une adhésion complète. L'œuvre de M. Koch a, à notre avis, un défaut immense, et qui la vicie dans son fond même : celui de s'appuyer sur un *a priori* inadmissible, tout comme celle de M. de Faye : l'*a priori* qu'Origène est essentiellement grec (entendre par là un homme tellement imbu de l'idée grecque qu'elle oblitère en lui, en fin de compte, l'idée chrétienne). Comment s'étonner qu'en analysant l'œuvre du catéchète alexandrin en fonction uniquement de cet *a priori*, et en laissant *tous* les autres points de vue dans la pénombre on ne soit forcé d'aboutir à la conclusion (p. 305) que « la tendance fondamentale du système origéniste a plus à faire avec les Écoles de la philosophie qu'avec le message évangélique » ? Rien ne montrera mieux le caprice de tels *a priori* que le fait qu'un autre critique, M. Völker, en même temps que M. Koch, a pu écrire lui aussi un livre entier sur l'élément fondamental de la doctrine d'Origène mais en le découvrant dans une religiosité profondément chrétienne et mystique, et en rejetant au second plan l'élément philosophique. M. Koch a-t-il aussi tenu suffisamment compte des circonstances concrètes dans lesquelles l'œuvre d'Origène, spécialement philosophique, a été composée ? Le désir de prosélytisme, le souci d'adapter aux esprits païens cultivés la doctrine chrétienne, et surtout de leur offrir d'elle ce qui en était pour eux le plus facilement acceptable (de là, par exemple, le rôle apparemment secondaire de la rédemption par la mort) nous paraissent évidents. Ces graves réserves faites, il nous plaît de reconnaître que l'ouvrage ne manque pas d'attraits tant par l'originalité de la question examinée, que par une foule de considérations et de rapprochements instructifs. Ch. MARTIN, s. i.

* **F. Bostrôm.** *Studier till den grekiska teologins frälsningslära.* Coll. Lunds Universitets Arsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 28. N° 3. Lund, Häkan et Universitets-Biblioteket, 1932, (25 × 17 cm.), IV-256 p.

Cet ouvrage, composé malheureusement dans une langue peu accessible, contient une série d'études fort consciencieuses sur la doctrine de la Rédemption dans la théologie grecque mais tout spécialement chez Méthode d'Olympe et Athanase d'Alexandrie. L'intérêt particulier porté par M. B. à ces deux derniers auteurs est dû au rôle important qu'ils auraient joué dans le développement de ce dogme, du moins au dire de bon nombre de théologiens. Ceux-ci étant toutefois en profond désaccord sur la question (ch. 1) M. B. a jugé bon de reprendre l'étude de certains points plus caractéristiques du problème tant chez Méthode que chez Athanase : le péché

et la mort (ch. 2), la foi en l'immortalité et la résurrection (ch. 3), l'œuvre de la rédemption (ch. 4). Dans ce travail, de plan très simple et méthodiquement mené, M. B. a donné la preuve d'un esprit judicieux en même temps que d'une connaissance aussi étendue que généralement très exacte des différentes systématisations modernes de la pensée des anciens Pères sur le sujet. Signalons, en terminant, à l'auteur l'ouvrage du P. Cremers, *De Verlossingsidee bij Athanasius den Groote*, 1921, qui, traitant directement du sujet, aurait pu lui être de quelque utilité. Ch. MARTIN S. I.

Ch. A. Baynes. *A coptic gnostic treatise contained in the codex Brucianus.* Cambridge, University Press, 1933, (24 × 15 cm.), XXVI-124 p., 230 p. Prix : 30 sh.

Le livre de M^elle^ Baynes sera salué avec reconnaissance par tous ceux qui s'intéressent aux luttes gnostiques de l'Église primitive. Pour une des œuvres contenues dans le manuscrit de Bruce, elle nous donne la photographie du texte copte original et sa transcription, puis la traduction en anglais de l'œuvre et page par page le commentaire des passages demandant explication. Un mauvais sort semble s'être jeté sur ce volume depuis qu'il a été rapporté de la Haute-Égypte vers l'année 1769. Les premiers qui le transcrivent et l'étudient meurent sans avoir achevé leur œuvre, comme Woide vers 1800 et Schwartze vers 1848; d'autres, comme Amélineau, fournissent un travail parfaitement insuffisant. Les copies manuscrites de leurs œuvres sont utilisées et corrigées par leurs successeurs jusqu'en 1892, et l'un d'eux, K. Schmidt, éprouve encore le besoin de revoir sa nouvelle traduction en 1905. Pour comble de malheur, le volume lui-même s'est fortement détérioré depuis les premières manipulations par suite des injures du temps ou de la maladresse des relieurs, qui intervertissent les folios ou les placent sens dessus dessous. M^elle^ Baynes a tout revu et collationné avec soin; habituellement elle adopte la transcription, l'ordre et les corrections de Schmidt, mais sans dépendance servile. Elle apporte aussi des corrections personnelles et n'hésite pas à placer en tête de ce manuscrit acéphale les cinq pages que Schmidt avait préféré placer à la fin; pour l'ensemble de la doctrine cosmologique, il y a avantage, semble-t-il, dans cet arrangement. Les coptisants se réjouiront d'avoir une photographie plus lisible en somme que l'original. Les feuillets qui n'ont pu être transcrits que par Woide, avant la mutilation du manuscrit, n'ont pas été reproduits en photographie. La traduction anglaise a eu soin de placer entre parenthèses, à côté de leur équivalent, les mots grecs employés par le copte. Les notes de commentaire sont développées; le spécialiste y trouvera de bonnes remarques, à côté d'autres moins heureuses. Remarquons que l'étude d'Origène s'est notablement rajeunie depuis le *Dictionary of Christian Biography*, vieux de cinquante ans. Les index des mots grecs sous forme copte des noms propres, des abréviations, des matières, soit du texte, soit du commentaire, terminent le volume et augmentent notablement son utilité pour le théologien. J. DE GHELLINCK, S. I.

Manichäische Homilien herausgegeben von H. J. Polotsky. Coll. Manichaïsche Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty, Band I. Stuttgart, Kohlhammer, 1934, (31 × 22 cm.), XX-96 - 22 p.

Ce volume est le premier d'une série dont la découverte compte parmi les conquêtes les plus importantes de l'histoire littéraire et religieuse de l'antiquité, faite depuis un demi-siècle. Le gnosticisme, dont il a été question dans l'ouvrage recensé ci-dessus, nous avait laissé quelques œuvres, la plupart ignorées longtemps; mais depuis trois quarts de siècle, on avait retrouvé quelques pièces importantes qui nous éclairaient sur la seconde phase de son évolution et permettaient de vérifier, souvent de confirmer les attestations de ses adversaires. Pour le manichéisme, il n'en était pas de même et en dehors de quelques descriptions de saint Augustin ou les réfutations de quelques Pères grecs, comme saint Éphrem, ce qu'on avait sauvé de sa littérature était autant que rien. Or, voilà que coup sur coup dans les grottes de Turfan (Turkestan chinois) et dans les sables de l'Égypte, des trouvailles inattendues nous donnent soudain des écrits, dont quelques-uns ne nous étaient connus que par les allusions du *Contra Faustum* et d'autres livres augustiniens. Pour plusieurs d'entre eux, la haute valeur calligraphique et le luxe des lettrines répond complètement à ce que nous avait transmis le docteur d'Hippone. Un heureux coup de pioche dans les sables d'une ville détruite, Medinèt-Madi, au Sud-Ouest du Fayum, fit sortir des ruines en 1930 une caisse de bois qui tomba aussitôt en poussière, mais dont le contenu, une collection de volumes en papyrus, fut aussitôt partagée entre deux ou trois antiquaires. Après des détours divers, qui n'étonneront aucun de ceux qui ont eu affaire avec l'Égypte, une partie finit par trouver son chemin jusqu'à la bibliothèque de Berlin, l'autre entra dans la collection de Chester-Beatty, dont le nom se trouve désormais associé aux plus vieux papyrus connus du Nouveau Testament. Écrits en copte, les différents volumes trouvés dans le Fayum, remontent à la seconde moitié du IV^e^ siècle ou aux environs de l'an 400; ils nous renseignent sur la première phase du manichéisme; deux sont des œuvres originales du fondateur Mani. L'opération, très délicate, de la manipulation technique des feuillets a été confiée aux spécialistes de la bibliothèque de Berlin. On prévoit que l'ensemble demandera encore cinq ou six années pour pouvoir être livré à l'impression. Le premier volume de la série paraît aujourd'hui. Il comprend quatre homélies ou discours, issus du cercle des disciples du fondateur. La composition des deux premiers (p. 1 et 7) remontent aux vingt dernières années du III^e^ siècle; le troisième (p. 42) à l'année 300 environ; le quatrième (p. 86) est de date difficile à déterminer. La transcription du texte, ligne par ligne, figure sur le verso des pages, avec en regard sur le recto la traduction en allemand. On ne peut qu'admirer l'habileté des savants qui ont effectué ces déchiffrements et d'abord reconstitué les feuillets. Malheureusement, bien des parties de ligne se sont montrées revêches à leurs efforts. Il reste cependant assez pour qu'on puisse suivre l'ensemble des idées et plus d'une fois la reconstitution est virtuellement complète. L'introduction et la table des mots grecs ou coptes est faite avec tout le soin désirable. Il est inutile de souligner l'avantage que le théologien et l'historien des religions pourront tirer de cette série. Rarement s'est présentée pareille documentation pour l'étude des origines d'une religion antique; celle-ci présente un intérêt particulier par l'organisation de sa lutte habile contre le christianisme, dont cette découverte rend témoignage.

J. DE GHELLINCK, S. I.

F. J. Foakes-Jackson. *Eusebius Pamphili. A study of the man and his writings. Five essays.* Cambridge, Heffer, 1933, (19×12 cm.), XVI-154 p. Prix : 4,6 sh.

Très élégamment imprimé et de lecture agréable, ce petit volume contient cinq « Essays » sur Eusèbe, dus à la plume d'un historien des origines chrétiennes qui avait jadis beaucoup étudié Josèphe. La comparaison, un peu forcée, entre l'auteur juif et le père de l'histoire ecclésiastique s'en ressent visiblement et l'avant-propos, qui répète du reste la préface, la souligne plus qu'elle ne le mérite. La bibliographie pourrait être avantageusement rajeunie; à côté de la mention de quelques contemporains, les appels au *Dictionary of Christian Biography*, achevé il y a bientôt cinquante ans, sont plus fréquents qu'on ne le voudrait. Ses cinq chapitres, les trois derniers surtout sur les œuvres d'Eusèbe, sont parsemés de réflexions personnelles, fruit d'une vie consacrée à l'étude des documents antiques. Tout n'y est pas parfait, ni neuf; quelques vues datent d'une génération passée, d'autres sont un peu simplifiées ou généralisées. Mais partout on sent un auteur qui a vécu en contact intime avec son héros, et dont le jugement ne gauchit pas sous la poussée de la sympathie. Le chapitre sur le cadre général reprend les choses d'un peu loin, presque *ab ovo*; était-ce bien utile? celui sur la vie d'Eusèbe émet quelques vues contestables, par exemple sur la portée des controverses ariennes et du concile de Nicée; on ne nous y dit rien du concile contesté d'Antioche, et trop peu de choses de la manière dont Eusèbe a élaboré les retouches de son *Histoire ecclésiastique* discernées par Schwartz et par Laqueur. J. DE GHELLINCK, S. I.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

R. De Schepper. *Inleiding tot de studie der Kerkgeschiedenis.* 3e éd. Bruges, Beyaert, 1932, (24×18 cm.), VIII-146 p. Prix : 17 frs.

Cette nouvelle édition de l'excellente introduction à l'étude de l'histoire ecclésiastique reproduit à peu de choses près le texte de l'édition précédente. Quelques modifications ont été introduites dans la bibliographie qui a été mise à jour et dont l'ordre a été changé de-ci de-là. On pourrait naturellement ajouter encore l'un ou l'autre ouvrage, par exemple Zeitschrift für Aszese und Mystik (p. 46); Hemner A. Kirchenlateinisches Wörterbuch, Limburg a. d. L. 1926; Habel E. Mittellateinisches Glossar, Paderborn, 1931, (p. 101). Le format de l'ouvrage a été lui aussi modifié. Souhaitons que ce manuel se répande de plus en plus, car il constitue une excellente initiation aux études historiques. A. DE BIL, S. I.

V. Stegemann. *Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien.* Coll. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. 1 Abh. Heidelberg, Winter, 1934, (24×16 cm.), 96 p. Prix : 6 Mk.

Les textes magiques chrétiens, d'un intérêt fort relatif pour l'histoire du dogme, doivent par contre être considérés comme documentation de première importance dans l'étude de la foi populaire et de ses déviations. On les ren-

contre à foison, dans l'antiquité, dans n'importe quel courant de civilisation, égyptien, latin, grec, etc.; encore que, toujours et partout, ils conservent entre eux une certaine parenté basée, en fin de compte, sur la nature elle-même de l'homme. Les 50 formules coptes que M. S. décrit ici et publie — ou publie à nouveau, en complétant ou corrigeant, les éditions partielles antérieures de Krall — sont toutes tirées de la collection Rainer. Elles proviennent de la région du Fayoum et de celle d'Hermoupolis et sont écrites en fayoumique ou en sahidique. Chose assez rare, ce ne sont pas là de simples formulaires, mais de véritables amulettes — la plupart de protection, soit contre la maladie soit contre tous maux possibles — qui ont vraiment servi (elles portent encore la mention de leurs usagers). M. S. en fixe l'époque entre le Ve et le XIIe siècle, d'après une méthode paléographique qui lui est propre. A signaler tout spécialement, un fragment de la lettre à Abgar et la fréquence de l'acrostiche latin Sator Aret (p)o Tenet Ot(p)era Rotas. Au sujet de cette dernière formule, on pourra ajouter aux observations de M. S. le nouvel et récent essai d'interprétation (problématique d'ailleurs) de Dölger, Fr. Jos. *IXΘYC*, V, p. 57-64. Cf. aussi *Antike und Christentum*, 3, 1932, pp. 278-279. Cfr Van Ooteghem, J. *Le rébus Sator*, dans *Les études classiques*, t. III, 1934, pp. 557-568.

Ch. Martin, s. i.

J. Roland. *Sainte Rolende, vierge royale. La légende de Saint Oger et l'origine des « Marches »*. Namur, Godenne, 1934, (24 × 16 cm,), 60 p.

Sainte Rolende est honorée à Gerpinnes, dans l'Entre-Sambre et Meuse. Sa plus ancienne *Vita*, qui doit remonter au début du XIIIe siècle, nous la représente comme la fille d'un roi des Gaules, Didier. Elle prend la fuite pour échapper à un mariage qu'on veut lui faire contracter, traverse la *Villa* de Gerpinnes, mais, épuisée et malade, elle meurt non loin de là, à *Villiers* (Villers-Potterie). A la suite d'un miracle, ses restes furent transportés à Gerpinnes.

Près de ce dernier village, celui de Hanzine honore spécialement un saint Oger. Les deux légendes se sont unies. Oger devient le prétendant rebuté par Rolende. La procession ou le « tour » de sainte Rolende, qui remonte au moyen âge, passe par Hanzine et par Villers-Potterie. Elle est accompagnée d'une escorte armée « la marche de sainte Rolende ».

Après avoir étudié les documents littéraires, dépouillé les archives communales et paroissiales, interrogé les rares monuments (dalle de l'autel, châsse de Sainte Rolende, etc.), questionné les anciens et les « marcheurs » de Gerpinnes, M. Roland en arrive à des conclusions, en bonne partie nouvelles, intéressantes et tout au moins probables.

Rolende était la fille de Didier, roi des Lombards, qui fut mariée à Charlemagne, mais bientôt répudiée. Les sources contemporaines ne nous disent pas comment s'appelait cette épouse malheureuse. Mais le nom de Rolende a été porté par quelques femmes de la maison des rois lombards. Exilée en Gaule avec son père après la prise de Pavie par Charlemagne, elle passa par le domaine de Gerpinnes et mourut non loin de là. Le peuple canonisa bientôt l'infortunée jeune fille. Les sources anciennes mentionnent également un Ogier, réfugié à la cour du roi des Lombards et exilé avec lui. Quant à la procession, elle doit avoir pour origine une procession de croix banales. Enfin la « Marche » ne remonte qu'au XVIe siècle. Ce mot signifie ici tout groupe important de soldats

allant à pied. Comme les autres « marches » elle remonte à l'organisation des milices rurales.

L'étude de M. Roland mérite tous les éloges. Elle dénote une connaissance sérieuse et pratique des règles de la critique. É. DE MOREAU, S. I.

L. Homo. *Rome médiévale. 476-1420. Histoire—Civilisation — Vestiges.* Coll. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1934, (23 × 14 cm.), 328 p. Prix : 25 frs.

Voici l'histoire très exacte et très complète, mais souvent fort sèche, des fastes de Rome, des gouvernements qui s'y sont succédé, des régimes auxquels elle a été soumise, des événements, brillants et tragiques, qui s'y sont déroulés, de 476 à 1420. Sur les six parties (I. Le crépuscule de la Rome antique. ch. I. Rome gothique, ch. II. Rome byzantine. II. Rome et le rétablissement de l'Empire, ch. I. Rome carolingienne jusqu'à la mort de Charlemagne, ch. II. Rome et les successeurs de Charlemagne. III. Rome et le Saint Empire. ch. I. Rome dans la première moitié du X^e^ siècle. La maison de Théophylacte ch. II. Rome et la dynastie des Ottons, ch. III. Rome et les empereurs franconiens, ch. IV. Rome et les Hohenstaufen. V. A l'aube de la Renaissance. ch. I. Rome et la captivité d'Avignon, ch. II. Rome et le Grand schisme), deux, la quatrième et la sixième, sont heureusement consacrées, d'une part, à la ville en général, à ses divers quartiers, à ses fêtes, à ses solennités, à ses légendes; et, d'autre part, aux institutions, à la littérature et à l'art. Enfin un précieux appendice réunit tous les vestiges des diverses époques de la Rome médiévale. Avec ces dernières pages, celles qui décrivent les quartiers de la Ville éternelle et leurs églises, nous semblent particulièrement réussies. L'idée générale du livre est celle-ci : Rome a été autant et plus que toute autre une ville médiévale. Mais à travers les épreuves multiples et les catastrophes variées que le moyen âge accumule sur elle, la Rome médiévale, consciente de ses glorieuses annales et dépositaire d'un immortel passé, continue pieusement sa sœur aînée, la Rome antique; toutefois en recueillant ses traditions, elle les adapte et les transpose. Dans ce rôle millénaire résident son intérêt historique et son impérissable grandeur.

Il manque à ce volume un plan de Rome qui situe les monuments dans les divers quartiers. É. DE MOREAU, S. I.

Rud. Huysmans. *Wazo van Luik in den ideeënstrijd zijner dagen.* Nimègue, Dekker, Van de Vegt et Van Leeuwen, 1932, (24 × 17 cm.), XXXII-206 p. Prix : 4,5 fl.

On se tromperait en cherchant dans ce livre une biographie du célèbre évêque de Liége. Le titre nous avertit déjà qu'il ne s'agit pas de cela. Mais nous eussions souhaité, pour notre part, plus d'unité et, s'il était possible de le faire, une étude du développement des idées de Wason ou du moins l'exposé chronologique de leurs manifestations dans le cadre de sa carrière épiscopale.

En réalité, le volume se compose de trois dissertations, la première sur la *Vita Wasonis*, c'est-à-dire sur la dernière partie de la chronique d'Anselme; la seconde sur l'auteur et la destination du *De ordinando pontifice*; la troisième sur les idées de Wason et leur signification dans le développement des théories

grégoriennes. De plus, un chapitre, le deuxième, retrace la vie de l'évêque d'après son biographe Anselme.

Les trois dissertations sont avant tout critiques. Ainsi, dans la première, M. Huysmans, après avoir rappelé les preuves qui permettent d'attribuer à Anselme la seconde partie des Gestes des évêques de Liége, donne raison à Koepke et à R. Gorgas contre Waitz. La recension courte des Gestes, utilisée notamment par Gilles d'Orval, n'est pas d'Anselme; elle n'a pas été composée pour l'archevêque de Cologne, Anno; elle ne manifeste pas de tendance antiimpériale. Dans la dissertation suivante, M. H. se sépare de M. Fliche, d'après qui le *De ordinando pontifice* aurait été composé pour Wason; il s'attache au contraire à l'hypothèse de Sackur : ce traité est sorti d'un milieu lorrain et est destiné à des ecclésiastiques français. Enfin, la dissertation qui termine l'ouvrage part du fait que Wason fut un homme d'action et non un spéculatif. Néanmoins, dépassant beaucoup les principes posés par le pape Gélase, il fut le premier à prendre les droits du Saint-Siège pour base d'un système ecclésiastique; de plus, il appliqua ses théories à des cas concrets, aux relations des papes et des empereurs. Notre résumé de la troisième dissertation est très loin d'épuiser les idées développées dans cette partie, la plus riche de toutes, mais qui donnera sans doute lieu à quelques contestations.

L'ouvrage de M. H. ne se livre pas à des conjectures sans fondement. Il est solide et mérite d'être lu non seulement par les historiens de la Belgique, mais par ceux de l'Église en général. É. DE MOREAU, S. I.

A. M. Albareda. O. S. B. *Historia de Montserrat.* Monastère de Montserrat, 1931, (21 × 15 cm.), 412 p.

Pressé par les catalans, dévots de Montserrat, de leur donner l'histoire de leur chère abbaye, à l'occasion du IX^e^ centenaire de sa fondation, l'auteur s'y est résolu, non sans regrets, et, croyant ne pouvoir brosser qu'une grossière ébauche, a pu réaliser une harmonieuse synthèse.

Nous parlions de regrets : ils étaient inspirés, non par une fausse humilité, mais par un esprit critique très avisé. En effet, préparant une *Història crítica documental* de l'abbaye de Montserrat, dans laquelle il mettra à profit, non seulement des manuscrits récemment acquis par le monastère, mais encore les archives du Vatican et de la Cour d'Aragon, ce n'est qu'à son corps défendant qu'il s'est résigné à livrer aux impatients une synthèse dont l'analyse préliminaire n'était pas terminée.

Après un bref chapitre sur la Montagne de Montserrat, l'auteur résume l'histoire du monastère, des origines (XI^e^ s.) à sa destruction par les hordes napoléoniennes. Les deux parties suivantes traitent l'histoire du Sanctuaire proprement dit : la dévotion à la Sainte Image, les pèlerinage, les guérisons, le trésor, la *Confraria* pour la « Laus Perennis » et les diverses communautés qui forment la garde de Notre-Dame. Une dernière partie développe l'expansion de Montserrat, en deçà et au delà des frontières catalanes.

J. SONET, S. I.

G. Paré, A Brunet, P. Tremblay. *La renaissance du XII^e^ siècle. Les écoles et l'enseignement.* Coll. Publications de l'institut d'études médiévales d'Ottawa. III. Paris, Vrin, 1933, (25 × 17 cm.), 324 p.

En 1909, G. Robert publiait à Paris un ouvrage intitulé : *Les Écoles et l'enseignement de la Théologie, pendant la première moitié du XII^e siècle.* Il fut immédiatement très apprécié par les médiévistes; dès avant 1914, il était épuisé en librairie. Dans son « Introduction », l'auteur exprimait sa gratitude au R. P. Mandonnet, O. P. dont la direction, déclarait-il, la science de spécialiste et la précieuse bibliothèque lui avaient été d'un inestimable secours. Se proposant d'étudier une de ces transformations spirituelles profondes qui, à certaines époques, travaillent l'humanité et que nous appelons trop uniformément des « *Renaissances* », l'auteur avait fixé son choix sur celle qui marqua la I^re moitié du XII^e siècle; nous savons qu'elle faillit bien prévenir la grande « *Renaissance* », celle du XIV^e, car elle eut toutes les chances d'aboutir au triomphe de l'humanisme; en réalité cependant, elle consacra celui de la Dialectique et de la Théologie scolastique; ne nous plaignons pas de la tournure du « phénomène général » de ce siècle: sans elle, nous n'aurions pas connu les chefs-d'œuvre du siècle d'or de la scolastique, le XIII^e. M. R. semble bienavoir puisé dans un heureux « raccourci » historique de A. Luchaire (Histoire de France, de Lavisse, t. II^e, 2^e p., I, II, p. 203) l'idée directrice qui faisait la nouveauté et l'originalité féconde de son travail. Il liait le renouveau intellectuel qu'il auscultait, aux Institutions de l'époque, en particulier au « *mouvement scolaire contemporain* » et admettait par là même l'influence des conditions sociales, politiques, économiques (cf. ch. II, § 3) sur l'évolution doctrinale, c'est-à-dire sur ce qui, à première vue, eût semblé le fruit de la pensée intemporelle et aspatiale.

Cette idée, aussi juste que peu répandue alors, est ici reprise, mais élargie et consolidée par l'application qu'on en fait aux résultats et aux découvertes qui, pendant le quart de siècle écoulé depuis l'ouvrage de G. Robert, sont venus couronner le labeur opiniâtre et enthousiaste d'un corps nombreux de « *scholars* » médiévistes. Dans un « *Avant-propos* », qui est un véritable manifeste en faveur d'une conception nouvelle de la tâche des historiographes de l'entendement humain, le P. Chenu justifie l'appréciation du nouveau travail qui accompagne discrètement le titre que R. avait donné à sa thèse de 1909 : *Refonte complète.* « On a tenu, dit l'auteur de l'avant-propos, à conserver le nom du premier auteur et l'élément principal du titre; car, en vérité, dans cette refonte, le cadre demeure, ou mieux l'idée inspiratrice ». Il y a ici une heureuse alliance de modestie personnelle et d'un souci loyal de justice envers un auteur défunt. Il m'a semblé toutefois, qu'en parlant de la sorte, le P. Ch., ne rendait pleine justice, ni à son *Avant-propos*, ni à l'œuvre, très riche et si parfaitement « up to date », de ses jeunes confrères. Il y a des « *refontes* » qui *sont* en réalité des ouvrages nouveaux. Lorsque « *l'idée inspiratrice* », par exemple, se mue en « *Méthode* », réfléchie et recommandée, elle cesse, selon moi, d'être une idée pure, elle commence à développer en « force vive » ses virtualités pratiques, elle devient en vérité un « *instrument de travail* ». Il ne s'en suit nullement que le maniement du nouvel outil doive être nécessairement aisé. Pour étudier en son ampleur une civilisation, celle du XII^e siècle par exemple, il faut, écrit le P. Ch., « manifester les connexions qui relient entre elles, institutionnellement et spirituellement, non seulement les méthodes scientifiques aux régimes scolaires, mais leur ensemble même, y compris les produits de la plus abstraite et intemporelle spéculation, au milieu culturel qui les a engendrés, à l'état

social qui fut leur terrain, voire aux évolutions économiques qui, d'en bas, commandèrent leurs démarches spirituelles et fixèrent leur clientèle » (p. 6-7). Vaste et splendide programme et qui s'impose à qui veut « comprendre » l'histoire! Je ne sais pas toutefois si, pour une seule tête humaine, il ne paraîtra pas trop ambitieux! Il réveille dans notre mémoire le mélancolique dicton du Médecin de Cos : *Ars longa, vita brevis.*

Ce programme a-t-il été rempli ici?

On a louablement tendu à le remplir, on a fréquemment *affirmé* la dépendance du progrès spirituel vis-à-vis de formes concrètes de la réalité politique, sociale, institutionnelle, mais cette dépendance on ne l'a pas suivie, dépistée, surprise dans le détail des faits. C'eût été, selon toute vraisemblance, s'égarer dans un labyrinthe de micrographies infinies. Souvenons-nous, pour rester juges équitables, qu'il faut, comme on l'a dit, des siècles d'analyse et des monceaux de monographies pour rendre possible un modeste in-douze de synthèse sérieuse et solide. N'a-t-il pas fallu au P. Lagrange le labeur d'une vie d'exégète, pour le mettre à même d'écrire un livre de la valeur de « *L'Évangile de Jésus-Christ* ? »

Mais les trois jeunes auteurs ont essayé d'ordonner leurs matériaux d'après une méthode qui, je le crois fermement, a l'avenir pour elle; ils nous ont donné une « *esquisse* » historique, large et évocatrice, d'un des « tournants » les plus décisifs de la civilisation occidentale; leur information surabondante, sans négliger des sources vénérables, a su puiser à celles d'hier et d'avant-hier; ils nous ont donné ainsi un livre neuf, bourré de savoir, où abondent les aperçus ingénieux, parfois même profonds; bref, nous avons affaire à une de de ces œuvres stimulantes qui, en éperonnant la réflexion, tiennent à distance l'ennui, père du sommeil. N'étaient certaines qualifications, un peu dédaigneuses du passé qui, en histoire, ne l'est jamais tout-à-fait, car il a « servi », et dès lors mérite d'être enterré avec honneur, n étaient encore de trop nombreuses fautes qui déparent les citations latines, je décernerais, sans hésiter, le « summa cum laude » à ce juvénile et prometteur effort. Autre mérite que nous prenons plaisir à signaler : à une époque de furieux « individualisme » et où la jeunesse, certes, ne pèche pas par excès de docilité, les auteurs ont su « collaborer » fraternellement, en écoutant les suggestions d'un maître universellement estimé. Le succès a récompensé leur effort : on lira leur livre, mieux, on le consultera; je le crois indispensable à tout lecteur qui s'intéresse à l'histoire du moyen âge, de la philosophie ou de la théologie scolastique, indispensable surtout à tous les professeurs d'histoire de la philosophie médiévale. C'est une « *mise au point* » précieuse d'une œuvre justement réputée excellente.

F. JANSEN, S. I.

R. Roeder. *Savonarole.* Traduit de l'anglais par Bl. Prenez. Coll. Ames et visages. Paris, Colin, 1933, (20 × 15 cm.), 254 p. Prix : 20 frs.

C'est moins « l'âme et le visage » de Savonarole, qu'un résumé de la vie du célèbre prédicateur florentin, que nous présente M. Ralph Roeder, résumé en général bien informé et composé avec talent et esprit.

On comprend que dans un livre destiné au grand public M. R. Roeder se soit abstenu d'entrer dans la discussion des points obscurs ou controversés de la vie de Savonarole, mais il arrive parfois que certains raccourcis

faussent les perspectives et présentent les faits d'une manière qui n'est plus tout à fait exacte. Le second chapitre intitulé : « La conquête de l'éloquence » nous en offre un exemple. S'il fallait croire M. R. Roeder, Savonarole, au début de sa carrière oratoire, aurait essuyé une série d'échecs; le terme de « faillite » ne semble même pas trop fort (p. 25). Or, comme l'a fait remarquer un des meilleurs connaisseurs de l'histoire de Savonarole, M. J. Schnitzer, les disciples et les admirateurs du religieux dominicain exagérèrent dans la suite les insuccès du début pour mettre dans un relief plus accusé la vocation toute spéciale et vraiment providentielle du prophète florentin.

Un peu plus bas, M. R. Roeder estime que Savonarole subit, sans s'en douter, l'influence du moine Sylvestre Maruffi, somnambule et visionnaire : « S'étant improvisé gardien de Savonarole, sans cesse à ses côtés, il (Sylvestre Maruffi) le rappelait à la réalité, et pourtant, détruisait en même temps, et avec diligence, l'équilibre mental de son maître par ses propres suggestions occultes » p. 32. Pour de bonnes raisons, M. J. Schnitzer a déjà réfuté cette manière de voir.

Ces appréciations divergentes ne sont pas très importantes et ne modifient peut-être pas beaucoup la physionomie totale de Savonarole; toutefois, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que la figure du prédicateur, telle qu'elle nous apparaît dans le livre de M. R. Roeder n'est pas de tout point ressemblante. La puissante personnalité de l'orateur, du réformateur passionné et irréductible n'apparaît guère. On ne perçoit que faiblement les échos de la voix vengeresse et prophétique qui, pendant quelques années, remua la ville de Florence et émut la conscience de ses habitants.

Dans une biographie comme celle de Savonarole, le cadre extérieur, auquel M. R. Roeder a réservé le meilleur de son attention, n'est pas ce qui importe le plus : tout ce mouvement, toute cette agitation fébrile ne s'explique que par l'ardeur d'une âme passionnée et impétueuse qui s'inspirait sans cesse des grands prophètes d'Israël. Une lecture plus attentive des œuvres de Savonarole, surtout de ses sermons, aurait sans doute permis à l'auteur de pénétrer plus profondément les replis de la conscience de son héros et lui aurait fait mieux comprendre les vrais mobiles de ce réformateur intrépide et intransigeant. B. DE GAIFFIER, S. I.

L. Pastor. *Histoire des Papes depuis la fin du moyen âge. Tome XVI.* Traduit de l'allemand par A. Poizat et W. Berteval. Paris, Plon, 1934, (23 × 14 cm.), 422 p.

Ce 16e volume qui correspond à la 2e partie du 7e volume de l'original allemand embrasse la dernière partie du pontificat de Pie IV. Il nous faut malheureusement constater que la traduction de ce volume présente les mêmes graves défauts que celle des volumes précédents : lourdeur de la phrase, qui souvent n'est qu'une version péniblement littérale; contresens et inexactitudes à foison. Nous ne pouvons en donner une liste qui s'allongerait outre mesure. Contentons-nous de quelques exemples.

P. 9 : « La chambre apostolique a rendu une nouvelle ordonnance de réforme » pour : « subit un nouveau remaniement ».

P. 12 : « le décret opposerait un tel obstacle que, même sans ces clauses, il lui serait impossible de passer outre », au lieu de : « serait en tout cas un obstacle,

bien qu'il ne fût pas facile de l'armer de clauses telles qu'elles rendissent son abrogation impossible ».

P. 18 : « il fut visible que Borromée ne considérait pas la correspondance avec le Concile comme l'affaire unique de son oncle » pour « il était visible que Borromée ne se réduisait pas au rôle d'un simple instrument de son oncle dans la correspondance ».

P. 22 : erreur de chiffres, 5000 ducats au lieu de 20.000.

P. 35 : « qui depuis 23 ans faisait des cours » pour : « qui déjà à l'âge de 23 ans enseignait ».

P. 61 : « individuellement » pour « personnellement » (opposé à par délégation).

P. 69 : « Longtemps ces raisons ne parurent faire aucune impression sur l'empereur » pour : « On put croire pendant quelque temps que ces raisons ne manquaient pas d'impressionner l'empereur ».

P. 70 : « avait au contraire ordonné dans sa lettre de fondation » pour : « avait ordonné contrairement à la lettre de fondation ».

P. 128 : une figure hardie : « 12 chaires prêchèrent contre eux » pour : « du haut de 12 chaires on prêcha contre eux ».

P. 135, n. 7 : aufgehoben traduit par élevée au lieu de supprimée.

P. 169 : Mauvaise traduction. En réalité Knox ne fut pas un des meurtriers du Cardinal Beaton mais fonda le premier groupement protestant écossais parmi les meurtriers.

La perle se trouve certainement p. 169, note 2 : « Wishart... war jedoch Schüler und Freund der *Schweizer* Reformatoren» devient dans la traduction : «Wishart était pourtant l'élève et l'ami de la *sœur* des Réformateurs » (!)

Je ne sais pourquoi le traducteur adopte l'orthographe Borrhomée.
On se demande s'il faut l'accuser d'incompétence ou d'incurie.

A. De Bil, s. i.

P. Dudon, S. I. *Saint Ignace de Loyola.* Paris, Beauchesne, 1934, (33 × 14cm.), XX-664 p. Prix : 50 frs.

Du XVI^e^ à la fin du XIX^e^ siècle, les Vies de saint Ignace en français dépendaient de Ribadeneyra et de Bartoli, les deux premiers historiens du fondateur de la Compagnie. Les plus connues furent celles du P. Bouhours (1679), du P. Clair (1891) et du P. Michel (1893).

Cependant, depuis une quarantaine d'années, de multiples documents ont vu le jour, notamment dans la grande collection des *Monumenta historica Societatis Jesu*; les Histoires de la Compagnie dans les assistances d'Espagne, de Portugal, d'Italie et de France, commencées sous l'impulsion du R.P.Général Martin, ont retracé, chacune en tenant compte de son but spécial, la vie du fondateur; de multiples auteurs se sont appliqués à décrire quelque aspect de la personnalité d'Ignace : nommons les PP. Watrigant, A. Brou, A. Codina, P. Leturia et E. Aicardo; des biographies plus critiques et plus documentées ont été consacrées aux premiers jésuites, par exemple celles de saint François de Borgia par les PP. Suau et Karrer, celles de saint François Xavier par les PP. A. Brou et Schurhammer, celle de saint Pierre Canisius par le P. Braunsberger. Et combien d'autres ouvrages, n'entrant pas dans les catégories énumérées jusqu'ici, sont encore indispensables à l'historien d'Ignace

par exemple celui du protestant Boehmer, remarquable par son impartialité (*Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu*, Bonn, 1914).

Le R. P. Dudon suivait depuis des années tout ce mouvement littéraire. Il a voulu nous donner, il nous a donné en effet, une vie de saint Ignace en français, telle qu'il n'en existait pas encore, c'est-à-dire indépendante de toute autre et faite uniquement d'après les documents. En dehors de ceux qui sont publiés, il a puisé, nous dit-il lui-même, beaucoup de détails espagnols neufs et curieux dans des notes laissées par le P. Cros, un infatigable fureteur d'archives.

Au mérite d'être la première biographie française composée d'après les sources, le livre du P. Dudon en ajoute certainement bien d'autres. Bornons-nous à quelques-uns.

Celui d'abord d'être fort complet. La vie d'Ignace telle que nous la connaissons aujourd'hui s'y trouve retracée tout entière; aucun trait de sa physionomie, aucun terrain de son activité n'a été oublié. Comment le P. Dudon a-t-il pu en un seul volume réunir tant de choses ? Mais il a bien fait de ne pas céder à la tentation d'en publier deux.

Le récit se distingue par une sobriété qui dénote à la fois la vertu d'humilité de l'auteur et la connaissance parfaite de sa langue.

L'exactitude du P. Dudon semble aussi devoir être relevée. Nous pensons qu'on la prendra assez rarement en défaut, sauf parfois pour de petits détails, et moins quand il s'agit de saint Ignace lui-même que de son époque. Aussi nous en voudrions-nous de paraître insister sur ces vétilles en les transcrivant ici. L'ouvrage est clairement divisé et l'unité apparaît sans peine. Il y a cinq livres : *En attendant la vraie destinée.* (Les fils des Loyola — Le soldat de Pampelune — Le blessé converti — A Montserrat et à Manrèse — Le pèlerin de Jérusalem). *En vue d'une vie apostolique* (L'écolier de maître Ardevoll — L'étudiant d'Alcala — Le prisonnier de Salamanque — Le maître-ès-arts de Paris — Le sanctificateur d'Azpeitia — L'hôte de Venise). *Le Maître spirituel.* (Les influences reçues — La composition du livre des Exercices — La doctrine spirituelle d'Ignace de Loyola). *Le fondateur d'ordre.* (La vie apostolique dans la Haute-Italie — Charte romaine de la Compagnie de Jésus — L'expansion de la Compagnie naissante — Les Constitutions — La promulgation des Constitutions — Le gouvernement du fondateur). *Le serviteur de Dieu.* (La vie intérieure — La vie apostolique — L'esprit catholique — Les testaments du saint — La mort et la gloire). Pour notre part, nous préférons les trois derniers livres où l'auteur peut faire preuve de plus d'originalité, où se manifeste davantage sa connaissance d'Ignace. Les chapitres historiques qui racontent les pérégrinations du saint en Espagne, en Palestine, en Italie, en France, tout aussi travaillés sans doute, mais plus difficiles à composer, donnent à certains endroits une impression de longueur et de monotonie.

En présence de beaucoup de faits, le P. Dudon devait exercer sa critique. Il l'a fait. Ainsi l'« extase » de l'oratoire de Villadordis pendant le séjour à Manrèse, n'est évidemment, d'après les dépositions contrôlées les unes par les autres, qu'une défaillance provoquée par des jeûnes prolongés.

La Vie de saint Ignace par le R. P. Dudon sera, pensons-nous,

bien accueillie. Elle prendra rang parmi les biographies les plus solides et les plus consciencieuses du fondateur de la Compagnie.

É. DE MOREAU, S. I.

R. Fülöp - Miller. *Les Jésuites et le secret de leur puissance. Histoire de la Compagnie de Jésus. Son rôle dans l'histoire de la civilisation. I-II. Traduit de l'allemand par Jean-Gabriel Guidau.* Paris, Plon, 1933, (23 × 14 cm.), VIII-342 p.; 318 p., plusieurs gravures. Prix : 30 frs le volume.

L'œuvre de Fülöp-Miller a été un gros succès de librairie, dû en partie au titre du livre et à l'art incontestable avec lequel il a su ordonner son ouvrage, dramatiser les épisodes avec une habileté qui trahit un maître en journalisme. On ne peut lui dénier un souci d'objectivité et la longue liste d'ouvrages qu'il a consultés indique le soin qu'il a eu de se documenter. Toutefois il a, nous semble-t-il, été victime d'un principe pour le moins dangereux, énoncé dans son introduction : « c'est précisément dans les pamphlets partiaux que celui qui désire aujourd'hui connaître la vérité sur les Jésuites trouvera un secours plus précieux que dans les informations garanties par l'histoire ». Voilà un principe que les historiens sérieux ne prendront pas à leur compte. On sait combien la passion déforme non seulement les impressions mais encore dénature les faits. L'idée préconçue qu'il s'est faite de la mentalité et de l'action des Jésuites sous l'influence de Dostojewski, a elle aussi influencé l'auteur sans qu'il en ait peut-être eu conscience et l'a empêché, malgré sa loyauté que nous ne voulons pas mettre en doute, de saisir le véritable esprit qui anime leur action. Ce n'est pas une histoire de la Compagnie mais une série de fresques hautes en couleur, quelque peu schématiques, riches en raccourcis et même stylisées.

L'ouvrage est divisé en huit livres : l'esprit du Jésuitisme — Ignace de Loyola — La querelle du libre arbitre — La morale des Jésuites — Sous mille masques divers — Le but et les moyens — La lutte contre le progrès — Un débat de quatre cents ans. Chacun de ces livres est divisé en sections qui portent un titre suggestif rappelant les en-têtes de journaux par leur relief et leur brièveté. Une première impression évoque le souvenir de ces batailles de l'Iliade où on ne voit qu'un seul héros, tantôt Ajax, tantôt Diomède occuper toute la scène. L'auteur fait la part un peu trop grande à l'action des Jésuites; on dirait qu'ils ont seuls occupé la scène alors qu'ils n'ont en réalité formé qu'un bataillon dans l'armée de l'Église.

Qu'il y ait bien des erreurs et de faux jours dans un tel tableau, il faut s'y attendre, vu l'ampleur de l'œuvre entreprise, la complexité des questions traitées, que l'auteur malgré toute sa puissance d'assimilation ne pouvait dominer suffisamment, n'y étant pas non plus préparé par sa mentalité étrangère à l'esprit catholique. De plus, le démon littéraire et journalistique lui a joué plus d'un mauvais tour par son goût des puissants raccourcis, du pittoresque et de l'histoire quelque peu romancée. Ces incompréhensions se rencontrent surtout dans les chapitres où sont traitées des questions de dogme et de morale. Peu familiarisé avec ces matières, il n'a pas l'air de soupçonner la différence entre l'acte libre et l'acte surnaturel, de là ses confusions quand il s'agit d'interpréter les canons du concile de Trente en matière de grâce;

son affirmation que saint Ignace enseignait que l'homme peut atteindre la perfection par ses propres forces. De même il n'a que des notions fort vagues sur les principes de la morale catholique pour présenter comme propre aux Jésuites ce qui est un des principes fondamentaux de cette morale, par exemple que les désirs involontaires ne sont pas coupables; que la moralité d'un acte suppose la connaissance et la libre détermination de la volonté. Le chapitre : la fin justifie les moyens, embrouille par cette imprécision une question en somme fort simple. L'on pourrait dans ce chapitre glaner nombre d'inexactitudes. C'est encore l'ignorance qui a poussé l'auteur à une plaisanterie facile sur la « virgule du pape ». Maintes fois les faits sont présentés inexactement sans aucun doute sous l'influence des pamphlets consultés : plusieurs fois dans l'histoire de la querelle janséniste, dans l'exposé de la morale des Jésuites. Que d'inexactitudes par exemple dans l'histoire du faux-Démétrius. Il est vrai qu'il s'appuie sans doute sur Ranke dont les sources en cette matière ont été convaincues d'erreur par Pierling. Manifestement l'emprise des idées de Dostojewski a empêché l'auteur de saisir les mobiles surnaturels de l'action des Jésuites, et a obnubilé un esprit qui cherche sans aucun doute la vérité. Malgré ses brillantes qualités d'exposition dramatique, et son incontestable pénétration, cette œuvre n'est pas encore l'exposé objectif et profond du caractère et de l'histoire des Jésuites. A. De Bil, s. i.

H. Hauser. *La prépondérance espagnole. (1559-1660).* Coll. Peuples et Civilisations. Vol. ix. Paris, Alcan, 1933, (23 × 14 cm.), 594 p. Prix : 60 frs.

Au siècle d'histoire qu'étudie ce nouveau volume de *Peuples et civilisations* appartiennent Philippe II, Henri IV et Louis XIII, Élisabeth d'Angleterre et Cromwell, Gustave Adolphe, Sixte-Quint, Richelieu et Mazarin, Galilée et Descartes, Velasquez, Rembrandt et Rubens. Nous y trouvons retracés des faits comme la dernière partie du concile de Trente, Lépante, la Saint-Barthélemy, les guerres de religion en France et dans les Pays-Bas, la guerre de trente ans, la réunion du Portugal et de l'Espagne, l'avènement du mercantilisme, les débuts de la puissance maritime de l'Angleterre, les révolutions de ce pays, les origines du rôle d'Amsterdam comme centre international de métaux précieux et marché de capitaux, la naissance de la science expérimentale. Mais à ces personnages et à ces événements européens, M. Hauser, conformément aux principes des directeurs de la collection, en ajoute beaucoup d'autres, asiatiques et américains : Akbar et Aureng-Zêb, empereurs mogols, Abbas, le chah de Perse, la chute des Ming, la fermeture du Japon à l'Europe, les entreprises françaises et anglaises au Canada, en Virginie, en Maryland. Entre ces faits et bien d'autres, dont il nous parle, M. Hauser — et c'est là d'après nous, le plus grand mérite de ce volume — découvre ce qu'il appelle heureusement des « synchronismes révélateurs ». Il se défend de découper l'histoire du siècle de la prépondérance espagnole en chapitres nettement tranchés où passeraient en revue les différents pays, ou d'ajouter à l'histoire politique, comme des sujets d'une autre nature, l'histoire économique, religieuse, littéraire, artistique. Ce volume nous présente donc vraiment une *histoire générale* et une histoire générale pleine d'aperçus nouveaux.

L'érudition de l'auteur reste partout égale à elle-même, qu'il s'agisse des

pays baltiques, orientaux ou occidentaux; les pages consacrées aux questions économiques, littéraires, artistiques sont parmi les meilleures. Mais l'auteur nous paraît injuste envers le baroque; il néglige d'ailleurs ses manifestations architecturales dans les Pays-Bas catholiques. Au point de vue religieux — bien que là encore M. Hauser se montre au courant et original — nous avons noté quelques erreurs, quelques lacunes et, en général, peu de sympathie pour ce qui touche à l'Église catholique et en particulier aux jésuites. La magnifique histoire des missions catholiques en Chine, aux Indes, au Japon, au Pérou, au Brésil obtient peu de place et est trop envisagée sous l'angle politique. M. Hauser aurait pu ajouter qu'à cette époque dont il s'occupe, il n'y a pas de missions protestantes. Contrairement à ce qu'il pense p. 24, le pouvoir pontifical n'a fait l'objet d'aucune définition à Trente. La doctrine de la grâce efficace laisse en effet « toute leur place aux œuvres »; mais l'auteur aurait dû s'abstenir d'ajouter qu'elle « garantit à Rome sa puissance » (p. 28). Même vis-à-vis des jésuites, il aurait pu éviter certains sous-entendus comme celui-ci : « si, au lendemain de la conversion (de Henri IV), l'attentat de Pierre Barrière ne permet guère d'incriminer la Société, en 1594, avant l'absolution, c'est un des élèves du collège de Clermont, Jean Chastel, qui rêve de partager la gloire de Jacques Clément en frappant le protecteur de l'hérésie » (p. 163). D'ailleurs Jean Chastel, au moment de son attentat, étudiait le droit à l'université; il avait fait toutes ses classes de lettres aux établissements universitaires; il n'avait suivi qu'un cours de philosophie, comme externe, au collège de Clermont. Son professeur, le P. Guéret, arrêté d'abord, dut être relâché.

L'érudition de M. Hauser s'étale parfois plus qu'il ne faudrait, de là certaines pages trop bourrées de faits et de noms, difficiles à lire, et qui contrastent avec la plupart des autres, dégagées de détails inutiles et écrites d'une manière coulante. É. DE MOREAU, S. I.

G. Hanotaux et le Duc de la Force. *Histoire du Cardinal de Richelieu. Tome III. Richelieu premier ministre. Le mariage d'Angleterre. Le siège de la Rochelle. La journée des dupes.* Paris, Société de l'histoire nationale, 1933, (25 × 17 cm.), VIII-440 p. Prix : 40 frs.

Les deux premiers volumes de *l'Histoire du Cardinal de Richelieu* par M. Gabriel Hanotaux, parus en 1893-1896, ont reçu le meilleur accueil dans les revues. Mais, la suite se faisant toujours attendre, on désespérait presque de voir s'achever cette grande œuvre.

Elle n'est pas achevée aujourd'hui; tout au moins est-elle reprise. On nous annonce de plus que la préparation des deux derniers tomes est terminée.

A M. Gabriel Hanotaux nous trouvons associé maintenant le duc de La Force. Sa connaissance de l'époque, son autorité en matière historique et aussi ses traditions familiales (Jacques Nomrar de Caumont, duc de La Force, était général des armées de Louis XIII en Italie) toutes ces qualités donc faisaient de lui le collaborateur tout indiqué de son illustre collègue de l'Académie.

1624 à 1632, telles sont les années dont ce troisième volume nous raconte l'histoire. A la première de ces dates Richelieu devient premier ministre. Dans les huit années qui suivent, il joue à l'intérieur les parties les plus diffi-

ciles et il amorce au dehors celles qui seront son plus haut titre dans l'histoire.

Le mariage de la sœur de Louis XIII, Henriette de France, avec Charles I d'Angleterre; la conspiration de Chalais; la prise de La Rochelle; la campagne des Alpes (Pignerol, Suse, etc.); la cabale de la reine-mère, de Monsieur, des Marillac, du duc de Montmorency, dont le moment le plus connu est constitué par la « journée des dupes »; tels sont les principaux épisodes retracés dans ces pages. On y admire surtout la finesse politique du grand ministre, la manière dont il se rend indispensable au roi, et tout à la fois sa franchise presque brutale vis-à-vis du monarque et de la reine-mère, qui cherche par tous les moyens à ruiner son influence, et son art de la courtisanerie à l'égard même de cette femme qu'il déteste, mais qui reste sa souveraine. Un des personnages les plus antipathiques apparaissant dans le livre c'est certainement Buckingham, avec sa passion violente pour Anne d'Autriche. Faut-il attribuer à un billet que la reine aurait envoyé au ministre anglais la renonciation de la flotte britannique chargée d'aider La Rochelle ? Il semble que non. Mais cette anecdote singulière ne détonne ni avec le caractère de Buckingham, ni avec l'esprit de la cour de France. É. DE MOREAU, S. I.

F. X. Funk-K. Bihlmeyer. *Kirchengeschichte. III Teil. Die Neuzeit un' die neueste Zeit.* 8e et 9e éd. Paderborn, Schöningh, 1934, (23 × 15 cm.) XIV-480 p. Prix : 9,2 Mk.

En dessous du titre principal du manuel du Dr Bihlmeyer figurent ces mots : « *Auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk* ». Comme l'auteur le fait remarquer, ce sous-titre, très vrai pour la première partie, l'histoire ancienne, qui formait la spécialité de Funk, doit être compris d'une manière beaucoup plus restreinte pour la troisième, où tout fut à refaire. Bihlmeyer a seulement tâché de rester fidèle aux idées directrices de son prédécesseur et à l'esprit de l'école catholique de Tubingue, illustrée par Funk, comme auparavant par Moehler et Hefele.

Nous retrouvons ici toutes les qualités que nous avions admirées dans les premières parties et que nous avons plus d'une fois signalées aux lecteurs de la *Nouvelle Revue*. Il est donc inutile d'y revenir. Soulignons simplement ici un caractère de l'œuvre auquel Bihlmeyer tient particulièrement. Elle est un manuel et non un livre de lecture. Or un manuel, un manuel d'enseignement supérieur surtout, doit être rigoureusement exact et suffisamment complet. Il faut qu'on puisse avoir en lui pleine confiance et qu'on puisse y chercher sur chaque question un aperçu compréhensif. Construire des synthèses, c'est plutôt la besogne du professeur.

La période contemporaine à été coupée en trois morceaux : de 1789 à 1850; de 1850 à 1914 et de 1914 à nos jours. C'est beaucoup diviser. Et puis il y aurait peut-être encore plus de raisons d'établir une limite vers 1870 ou 1880 que vers 1850. É. DE MOREAU, S. I.

L. A. Veit. *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus : 1648 bis zur Gegenwart. 2 Hälfte. Im Zeichen des herrschenden Individualismus : 1800 bis zur Gegenwart.* Kirchengeschichte. 4 Band. 2 Hälfte. Fribourg e. B., Herder, 1933, (24 × 16 cm.), XXX-516 p. Prix : 14,80 Mk.

Le second volume signé par M. Veit dans la nouvelle *Kirchengeschichte*, de Mgr Kirsch, se rapporte à la période contemporaine : 1800 à nos jours. Le

sous-titre : *Im Zeichen des heerschenden Individualismus* fait pendant à celui du tome précédent : *Im Zeichen des vordringenden Individualismus.*

On ne peut contester à M. Veit l'originalité. Son plan ne ressemble à celui d'aucun autre livre sur le même sujet. Il est en même temps d'une remarquable simplicité. L'épisode de la «dictature napoléonienne dans l'État et l'Église» (1). — L'Église et les multiples manifestations de l'individualisme dans la vie politique, sociale, intellectuelle, etc. — Les réactions diverses de l'Église en face de l'individualisme, de la « sécularisation spirituelle ». — L'Église dans les pays des cinq parties du monde. — Les Églises protestantes et schismatiques (ce terme vaudrait mieux que celui d'orthodoxes, trop peu général, et cependant employé par M. Veit) : telles sont les grandes divisions.

M. Veit a voulu composer un « livre de lecture », au courant et scientifique; un ouvrage où la synthèse « ne se trouve pas seulement à la fin ». Il y a parfaitement réussi. Aussi recommandons-nous vivement l'étude de ce volume à tous les professeurs d'histoire de l'Église.

Avec l'originalité du plan, nous avons encore admiré l'esprit vraiment catholique de l'auteur et la sympathie qu'il témoigne aux pays différents de l'Allemagne. Il s'applique à les comprendre, à marquer la situation concrète du catholicisme, le rôle qu'il y joue, les difficultés qu'il y rencontre.

Beaucoup de chapitres sont fort bien réussis et nous n'y trouvons rien à supprimer ni à ajouter.

Mais plusieurs autres sont par trop sommaires. Ainsi, *La vie intérieure de l'Église; Les Missions catholiques* (rien sur les divers champs d'apostolat; rien sur les grands missionnaires de l'époque contemporaine; des statistiques souvent vieillies). *L'art chrétien* (nous n'en finirions pas si nous voulions énumérer les noms, comme Puvis de Chavannes, Maurice Denis, Vincent d'Indy qui brillent par leur absence). *Les églises orientales* (ici la brièveté dépasse vraiment toute mesure!). Le pontificat de Benoît XV n'obtient pas la place qu'il mérite. Tout prouve aujourd'hui que ce pape eut plusieurs initiatives fécondes. Le souci de synthèse fait négliger à l'auteur une foule de détails qu'on demande avec raison à un ouvrage de ce genre. Le lecteur a trop souvent l'impression de l'incomplet.

Un autre défaut de l'ouvrage ce sont ses inexactitudes. Il en est de plus ou moins graves. Citons quelques exemples : *Elphen* pour Halphen; *Mgr Ségur* pour *Mgr de Ségur; Bernadotte* pour Bernadette; *Perrand* pour Perraud; *Michottez* pour Michotte; *Gwyrne* pour Gwynn; le *savant belge J. Leclercque* pour Leclercq; *Terclaes* pour Mgr de T'Serclaes; le *Laatste Nieuws* rangé parmi les journaux catholiques belges alors qu'il est libéral (2); le romancier

(1) Nous croyons que M. Veit a tort de ne pas commencer l'histoire contemporaine de l'Église en 1789 comme on le fait d'ordinaire. La période de ce qu'il appelle l'épisode napoléonien a exercé une influence sur tout le XIX^e siècle notamment par le concordat français, le code civil, les sécularisations allemandes, etc.

(2) Parmi les journaux catholiques belges, l'auteur ne mentionne pas les deux principaux: *La Libre Belgique* et *Le XX^e Siècle;* il oublie la *Nouvelle Revue Théologique* parmi les organes consacrés dans ce pays à la théologie; il semble croire que le mouvement liturgique ne s'est produit qu'en Allemagne; il parle

K. Huysmans prenant place parmi les grands convertis allemands; l'*Histoire contemporaine de la Belgique*, parue en trois volumes, de 1928 à 1930, et composée d'articles signés par un grand nombre de collaborateurs est citée ainsi : Teerlinden—Moreau, *Histoire*, etc., 2 vol. *Ch. Terlinden* et *É. de Moreau* ne sont que deux des collaborateurs.

La bibliographie n'a pas été assez soignée. Il y manque des ouvrages essentiels qu'il serait trop long d'énumérer ici.

Le deuxième volume de l'ouvrage de M. Veit nous paraît donc avoir les mêmes qualités et les mêmes défauts que le premier. Empressons-nous de dire qu'ici la balance penche manifestement du côté des qualités. Puisse une nouvelle édition nous apporter non seulement de puissantes synthèses, mais des exposés plus complets et des détails plus sûrs. Alors ces deux volumes seront rangés parmi les meilleurs sur l'histoire moderne et contemporaine de l'Église. É. DE MOREAU, S. I.

J. Schmidlin. *Papstgeschichte der neuesten Zeit. I Band. Papsttum und Päpste im Zeitalter der Restauration (1800-1846).* 2e éd., Munich, Kösel et Pustet, 1933, (24 × 16 cm.), XXX-708 p. Prix : 24 Mk.

M. Schmidlin fut de longues années l'ami et le collaborateur de Pastor. C'est à la « pressante demande » de ce savant qu'il entreprit l'histoire de la papauté à l'époque contemporaine qui sera complète en trois volumes. Le premier satisfera, pensons-nous, les critiques les plus difficiles. Divisions nettes, exposé complet ramassant parfois en quelques lignes la substance de longues études de détail, connaissance remarquable des ouvrages et même des articles ayant trait aux pontificats de Pie VII, Léon XII, Pie VIII et Grégoire XVI et à l'histoire de l'Église pendant ces quelque cinquante années, style clair, précis et ne dédaignant pas une certaine parure : voilà, nous semble-t-il, les grandes qualités de ce volume. On n'y trouve d'ailleurs pas de révélations sensationnelles et l'on a l'impression que les archives de la Secrétairerie d'État et de la Secrétairerie des Brefs avaient déjà livré leurs secrets à d'autres historiens avant que M. Schmidlin n'y recourût. Toutefois cette histoire de la Papauté contemporaine, en groupant des centaines de travaux, en nous fournissant une synthèse largement conçue, sera la bienvenue. Elle poursuit dignement l'œuvre de Pastor. Mais elle poursuit aussi l'œuvre de Schmidlin, l'historien des missions. Car, dans ce volume, une place très considérable est occupée par ce dernier sujet. É. DE MOREAU, S. I.

L'Abbé de Fabry. *Mémoires de mon émigration.* Publiés par E. D'Hauterive, Paris, Champion, 1933, (23 × 14 cm.), XVI-242 p. Prix : 40 frs.

Né à Agen, en 1750, d'une maison fort ancienne, Raymond de Fabry fut destiné, comme cadet, à l'état ecclésiastique. Vicaire-général du diocèse de Saint-Omer quand éclata la révolution, il émigra d'abord en Belgique, puis

deux fois du gouvernement *clérical* de la Belgique de 1884 à 1914. Qu'il sache que cette épithète ne lui est donnée que par ses adversaires. Il est faux que le gouvernement catholique ait conduit la politique du pays « d'une façon cléricale ».

dans diverses villes d'Allemagne, enfin en Russie et même en Sibérie, afin d'y assurer les secours spirituels à des compagnons d'infortune. En 1802, il rentra en France et y occupa divers postes, notamment celui de Vicaire général d'Agen. Il s'éteignit le 24 juillet 1834.

Ses mémoires inédits ont été rédigés pour sa famille. Les détails très méticuleux dans lesquels il entre permettent de bien se représenter ce que fut, durant l'émigration, le sort de ces prêtres, obligés de parcourir à pied l'Europe entière, sac au dos, vivant d'aumônes ou mourant de faim. Par ces pages, d'une indiscutable sincérité, on se rend compte de leur existence, on voit comment on les accueillait, souvent aussi comment on les repoussait.

Le récit des voyages de l'abbé de Fabry, surtout en Russie et en Sibérie, se lit avec beaucoup d'intérêt. On y recueille aussi de l'édification. Ecclésiastique mondain, le vicaire général de Saint-Omer se détacha et se sanctifia par l'épreuve. Il resta cependant très sensible aux manques d'égard. Sa confiance en la Providence apparaît presque à chaque page de ses Mémoires.

É. DE MOREAU, S. I.

J. Brugerette. *Le prêtre français et la société contemporaine. I. La restauration catholique (1815-1871).* Paris, Lethielleux, 1933, (23 × 14 cm.), VIII-312 p. Prix : 30 frs.

Cet ouvrage n'a pas été fait d'après des documents inédits, mais d'après des livres, notamment d'après des biographies d'évêques, et d'après des revues. Son but est de dégager, à quatre périodes de l'histoire contemporaine : sous la restauration, le gouvernement de Juillet, la seconde République et le second Empire, l'histoire du clergé français : évêques curés, vicaires. Situation morale, formation intellectuelle, recrutement, œuvres, rapports avec le gouvernement, état matériel : tels sont les principaux sujets abordés dans les divers chapitres. L'exposé est intéressant et instructif. On y admire la largeur d'esprit et l'érudition de l'auteur.

Une bibliographie suit chaque partie de l'ouvrage. Nous avons été très surpris de ne pas y rencontrer les ouvrages si neufs et si documentés de M. J. Maurain (*Le Saint-Siège et la France de déc.* 1851 *à avril* 1852. Paris, 1930 et *La politique ecclésiastique du second Empire de* 1852 *à* 1869. Paris, 1930).

É. DE MOREAU, S. I.

S. Leslie. *The Oxford movement 1833 to 1933.* Londres, Burns Oates et Washbourne, 1933, (19 × 12 cm.), XVI-168 p. Prix : 5 sh.

Je me demande si je connais, en cette matière, d'autres livres aussi brillants, aussi suggestifs. Il ne décrit pas seulement le Mouvement d'Oxford mais, en lui et par lui, toute l'Angleterre religieuse, intellectuelle, artistique de la fin du XVIII^e^ siècle et du XIX^e^. Ce qu'était l'Église anglicane en 1807, un trait pour le révéler : il n'y avait pas alors plus de 5000 paroisses sur 11000 qui eussent un clergé résidentiel. Depuis des années on n'avait pas bâti une église à Londres. Dans ce désert, tout à coup, la vie se mit à fleurir.

Trois phases dans ce renouveau : 1° La bataille des *Tracts* qui finit à la conversion de Newman. Le mouvement se divise alors en deux courants plus ou moins parallèles, l'anglican et le catholique. 2° Le ritualisme et l'affaire des Ordinations anglicanes. On en devinera l'urgente portée grâce à ce détail

d'une lettre de John Richard Green, l'historien et le curé de St Philip's Stepney silhouettant ses vicaires : « L'un est un catholique. Il déjeune à 12 h. 30 en soutane et barette. Le second est un anglican qui passe sa journée à organiser des pétitions au Primat. Le troisième est un musicien qui met la confession générale en musique d'opéra. Le quatrième est un littérateur qui lit Balzac la semaine durant ». 3° L'anglo-catholicisme avec ses activités audacieuses dans la banlieue de Londres. Un homme comme Father Bolling le caractérise. C'est un Vincent de Paul anglo-catholique. Il renoue les relations rompues depuis longtemps entre l'Église d'Angleterre et les pauvres, les ouvriers. L'Église anglicane ne se reconnaît plus; elle devient l'Église du peuple, des soldats et des marins, des taudis et des pécheresses. Le Mouvement d'Oxford ne ressuscita pas seulement la vie religieuse; il fit penser tout le monde. Par là, il inspire Ruskin et les Pré-Raphaëlites, il aboutit aux préoccupations sociales et au travaillisme, il est à l'origine du rationalisme et du modernisme.

G. Dirks, s. i.

Ch. Dawson. *The Spirit of the Oxford Movement.* Londres, Sheed and Ward, 1933, (19 × 12 cm.), xvi-144 p. Prix : 3,6 sh.

Une synthèse et un jugement.

Négligeant les détails de la longue controverse, M. Dawson voudrait résumer l'esprit du Mouvement d'Oxford, de ses douze premières années surtout. Il consulte donc moins les *Tracts for the times* que la correspondance des Tractariens et leurs œuvres même poétiques comme cette *Lyra Apostolica*, l'œuvre littéraire la plus remarquable peut-être à laquelle le mouvement ait donné d'éclore. Si d'autres personnalités, comme celle d'Hurrell Froude — que l'auteur place en belle lumière — ont leur irremplaçable importance, Newman demeure assurément le personnage le plus influent. Mieux que les autres, mais avec eux, il permet de comprendre l'esprit du mouvement. Aux Anglais embourgeoisés jusque dans leur vie religieuse, il s'agissait de faire comprendre et admettre que le christianisme n'a pas cessé d'être actuel, qu'entre lui et le monde l'opposition est aussi foncière aux jours de la reine Victoria qu'au temps de Néron.

« Le Mouvement d'Oxford apporta un élément nouveau dans la vie religieuse « du XIX^e^ siècle. Par dessus tout, il prétend maintenir l'identité spirituelle du « christianisme. Il représente un effort pour restaurer la conception catholique « d'un ordre surnaturel objectif et l'idée catholique d'une autorité divine... « Les chefs étaient complètement d'accord sur cette conclusion. Tous défen- « daient l'Autorité et la Tradition contre le Libéralisme, le Surnaturalisme, « contre le Rationalisme et le Naturalisme. La note fondamentale du Mouve- « vement était son anti-modernisme ».

Dois-je souligner la « modernité » de ces tendances, leur étonnante similitude avec les mouvements d'idées qui agitent le monde chrétien d'aujourd'hui ?

Un livre admirable. G. Dirks, s. i.

L. Koch. *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt.* Paderborn, Bonifacius Druckerei, 1934, (27 × 19 cm.), 1878 col. Prix : 26 Mk.

Ce lexique est bien autre chose qu'une liste alphabétique des jésuites qui ont connu quelque célébrité. C'est une véritable encyclopédie où l'auteur

traite dans l'ordre alphabétique toutes les questions ayant quelque rapport avec l'histoire et l'organisation de la Compagnie. Ce n'est pas une apologie, bien que les attaques des derniers temps en Allemagne contre la Compagnie aient donné l'idée de la composition de l'ouvrage et que la forme même qui a été choisie ait été inspirée par l'ordonnance de la Compilation de von Hoensbroeck « Der Jesuitenorden ». Le P. Koch expose la matière qu'il traite avec une grande objectivité, une parfaite loyauté. On ne peut qu'applaudir au choix heureux de cette méthode d'exposer l'histoire et l'organisation de la Compagnie. C'est en effet toute l'histoire qu'on y trouve, non seulement dans les notices biographiques des saints, des savants et des apôtres jésuites, mais dans l'exposé des destinées de la Compagnie dans les divers pays et dans les diverses villes même d'Allemagne. Au maniement de ce lexique, on s'émerveille de la richesse de documentation qu'on rencontre dans chacun de ces articles si nombreux et si variés. L'ouvrage est destiné avant tout aux pays de langue allemande; de là plus de notices consacrées aux jésuites de ces régions, et le nombre relativement restreint des célébrités étrangères. Il est évident qu'on pourra signaler tel ou tel nom dont l'omission peut paraître regrettable. Qu'on n'oublie pas le point de vue auquel s'est placé l'auteur et qu'il n'a pas prétendu donner une liste complète de tous les jésuites de renom. Les adversaires de la Compagnie ou même ceux qui lui sont étrangers ne pourront plus se plaindre du mystère qui enveloppe l'histoire et l'organisation de cet ordre. Les jésuites eux-mêmes consulteront cette encyclopédie avec plaisir et profit. Bref un ouvrage qui doit trouver place dans toute bibliothèque de quelque importance. Qu'il y ait quelques inexactitudes de détail, personne ne s'en étonnera surtout dans l'orthographie des noms propres : de Gulinck pour de Ghellinck, Johann pour Johanns, Daudoy pour Dandoy, etc. Le P. Devivier n'est pas français mais belge. La source de cette erreur paraît être la notice du Grosse Herder. A. De Bil, s. i.

P. Debouxhtay. *Antoine le guérisseur et l'Antoinisme d'après des documents inédits.* Liége, Gothier, 1934, (19 × 13 cm.). 324 p., 8 gravures. Prix : 22,50 frs.

L'Antoinisme compte actuellement vingt-sept temples en Belgique, la plupart dans la province de Liége, et quinze en France. Le nombre des adeptes ne doit pas être très éloigné de cent mille.

A ce mouvement religieux M. Debouxhtay consacre une étude consciencieuse et impartiale. Il ne se départit jamais de son rôle d'historien, même quand il se trouve en présence de doctrines ridicules, comme il y en a un certain nombre dans l'Antoinisme; il n'exprime jamais la pitié qu'il doit ressentir pour des hommes préférant au christianisme le fluide d'Antoine le guérisseur.

Né en 1846 à Mons, alors hameau de Flémalle-Grande (près de Liége), Antoine exerça divers métiers : houilleur, métallurgiste, etc. Après deux séjours à l'étranger, en Allemagne et en Pologne, il se fixa à Jemeppe, assez riche pour ne plus devoir travailler.

Élevé dans la religion catholique et, semble-t-il, assez pieux, il s'adonna au spiritisme depuis 1884. Liége était alors et restera dans la suite le « boulevard

du spiritisme en Belgique ». Antoine fonda les *Vignerons du Seigneur*, pratiqua la médiumnité et se mit à soigner et à guérir la maladie par des passes, des attouchements, et en recommandant certains remèdes et papiers magnétisés. Il dut renoncer aux drogues, à partir de sa condamnation en 1901 pour usage illégal de la médecine.

En 1906 ce fervent Kardéciste se sépare des spirites en raison de certains déboires qu'il a eus avec des médiums, de désaccords au sujet de la nouvelle fédération spirite et de l'influence qu'exerça sur lui la théosophie. Alors il fonde ce que M. Debouxthay appelle sa nouvelle religion. La doctrine elle-même et ses sources seront étudiées dans un second volume; ici nous trouvons surtout des renseignements sur ses prédictions et les guérisons que les adeptes attribuent à leur chef et sur la liturgie antoiniste : opérations générales, office du soir, fêtes (souvent les mêmes que les catholiques), sacrements (baptême, mariage), enterrements, consécration des temples. Tout cela est d'une simplicité enfantine : le Père ou la Mère (depuis la mort d'Antoine en 1912) répandent les fluides dans l'auditoire en imposant les mains et on lit des passages de l'œuvre du Guérisseur.

M. Debouxthay a interrogé un bon nombre de disciples d'Antoine; il a utilisé des pièces juridiques, les articles des journaux spirites et antoinistes. Son étude est faite d'après toutes les règles de critique.

On peut croire qu'Antoine était un homme aimant son prochain; mais il ne suffit pas d'aimer son prochain pour se faire son guide spirituel. Reconnaissons donc simplement que son œuvre fut néfaste.

É. DE MOREAU, S. I.

PHILOSOPHIE

E. Lemasson. *Manuel de philosophie à l'usage des candidats au baccalauréat. I. Psychologie. II. Logique — Morale — Métaphysique.* Paris, Beauchesne, 1934, (23 × 14 cm.), 392 p., 420 p. Prix : 60 fr. les 2 vol.

A mesure qu'ils augmentent en nombre, les manuels de philosophie voient également grossir leur volume : enrichissement qui à côté d'avantages réels n'en présente pas moins quelques inconvénients, parmi lesquels le danger d'effrayer l'élève et de noyer son jeune esprit. L'auteur a visé à la lucidité et à la sobriété, rien que l'essentiel du programme, et sous ce rapport il a réussi au-delà peut-être du souhaitable. Le texte de ses deux tomes n'équivaut pas au tiers des deux tomes du P. Lahr. N'a-t-il rien perdu des richesses d'érudition et de sagesse pratique que ce dernier offre à l'élève intelligent et studieux? Dans l'ensemble des manuels de nouveau venu prendra une place honorable, sans toutefois dépasser notablement le niveau moyen. Mêmes lacunes, mêmes défaillances. Nous reprochons à l'auteur (et aux auteurs de bien d'autres manuels) quelque manque de netteté sur les notions fondamentales de la métaphysique, et une clarté souvent trop facile dans les argumentations. La nature de l'*a priori* rationnel et de ses rapports avec l'empirique n'a pas été élucidée par l'auteur. De là, tout d'abord, une position assez équivoque vis-à-vis de l'empirisme, et en second lieu, absence de netteté et de fermeté dans un certain nombre de questions importantes. L'auteur

exécute bien cavalièrement la méthode purement déductive en métaphysique : « *Il va de soi* qu'une telle méthode ne saurait constituer qu'une métaphysique arbitraire » (II, 280). Mais si l'on part des exigences fondamentales de la pensée, et que l'on déduise correctement, d'où viendrait l'arbitraire ? Les notions de rationnel, de bonté morale et d'obligation forment un groupe, mais nulle part leur solidarité n'est clairement établie, aussi que de confusions dans le chapitre consacré au fondement de l'obligation. On y trouve des expressions comme celle-ci : « Si la raison est *sa* propre législatrice... » (II, 148). Mais on objectera que la raison n'a pas besoin de législation, et que toute la question est de savoir si la raison n'est pas nécessairement et souverainement législatrice de tout ce qui n'est pas elle. Et il ne semble pas qu'on puisse dire autrement. L'auteur conclut triomphalement : « C'est Dieu qui impose le devoir ». Oui, sans aucun doute, mais est-ce à l'exclusion de la Raison ? ou n'est-ce pas plutôt parce qu'il est la Raison ? Ailleurs nous lisons (en cueillant au passage) : « Le suicide est une lâcheté; il consiste à préférer à un mal jugé trop grand un mal que l'on juge moindre » (II, 177). Nous pensions jusqu'ici qu'une telle préférence constituait un des préceptes les plus élémentaires de la prudence. La phrase citée, et quelques autres, n'ont qu'une précision apparente. L'auteur veut être juste dans l'appréciation des doctrines, s'appliquant à mettre en lumière tout d'abord leur part de vérité. Effectivement, il rend justice, à Bergson par exemple, sur certains points. Mais d'autres occasions ont été perdues par lui. Sa critique du Kantisme (vieux cliché, millième réédition) n'est plus admissible après les savantes études parues en ces dernières années, celles notamment du P. Maréchal. Les arguments anti-kantiens que l'auteur groupe sous l'appellation de « difficultés inextricables » ne sont que de lamentables pauvretés. Pour conclure : tout en félicitant l'auteur des solides qualités de son manuel, il nous est impossible de recommander celui-ci de préférence à ses congénères.

P. Scheuer, s. i.

J. Maritain. *De la philosophie chrétienne.* Coll. Questions disputées. Vol. IX. Paris, Desclée De Brouwer, 1933, (19×12 cm.), 168 p. Prix : 10 frs.

Le débat sur la philosophie chrétienne ouvert par M. Bréhier n'est pas près d'être clos; et dans ce débat, la position prise par M. Maritain et exposée dans le présent ouvrage n'a pas manqué de retenir l'attention et aussi de soulever certaines critiques.

Pour M. Maritain il existe, l'histoire le montre, une philosophie chrétienne : mais quelle est au juste sa nature, c'est ce qu'il s'est efforcé de préciser. Il note d'abord que cette dénomination *chrétienne* appliquée à la philosophie ne se rapporte pas à ce qui la constitue dans son essence de philosophie (p. 33). Le caractère chrétien d'une philosophie tient, selon lui, à l'état concret dans lequel elle s'élabore chez le philosophe chrétien, et qui est pour celui-ci le principe d'*apports objectifs* en même temps que de *confortations subjectives*. S'il en est ainsi, il suit, semble-t-il, que, malgré la haute valeur de ces apports et de ces confortations, ceux-ci n'en restent pas moins accidentels, et dès lors insuffisants pour constituer une philosophie spécifiquement chrétienne.

Au fond la position de M. Maritain ne diffère guère de celle de ces néo-scolastiques, dont il se sépare cependant; ceux-ci admettent certainement aussi ces influences chrétiennes dont parle M. Maritain, mais ils les jugent, et à bon droit si la question est posée comme le fait M. Maritain, extrinsèques à la philosophie.

Dans ce débat passablement confus, il y a une question qui devrait être éclaircie d'abord, nous semble-t-il : puisque la philosophie comme telle est une abstraction, et qu'il n'existe en fait que des philosophies, dans quel rapport se trouvent celles-ci par rapport à la philosophie, et quelle est la nature exacte du principe qui permet de les distinguer entre elles? De la réponse donnée à cette question apparaîtra si la philosophie chrétienne a de quoi se constituer comme une philosophie particulière au même titre que celle d'Aristote ou de Kant. Ed. Brisbois, s. i.

M.-M. Gorce. *Premiers principes de philosophie.* Paris, Alcan, 1933, (19 × 12 cm.), 180 p.

En moins de 200 pages, M. Gorce nous donne des aperçus sur tous les traités de la philosophie, jusque et y compris la sociologie et la mystique : aperçus certainement très personnels, mais forcément aussi un peu rapides, et qui ne prétendent nullement à la rigueur technique. L'auteur nous dit d'ailleurs que ses propos doivent être dépassés, et que sa seule ambition est de provoquer son lecteur à la réflexion. Ce petit livre, que M. Gorce place sous le patronage intellectuel de saint Thomas, étonnera probablement un peu les austères gardiens de la pensée et de la tradition orthodoxe du grand docteur.

Ed. Brisbois, s. i.

G. Rabeau. *Dieu, son existence et sa providence.* Coll. Bibliothèque catholique des sciences religieuses. n° 55. Paris, Bloud et Gay, 1933, (19 × 12 cm.), 196 p.

Le titre de ce livre ne répond qu'imparfaitement à son contenu. La place qu'y prend l'exposé des preuves de l'existence de Dieu est de loin la plus considérable (nous n'en faisons pas un reproche à l'auteur); quelques pages sont consacrées à la nature de Dieu; quelques autres à la création; de la Providence il n'est guère question qu'incidemment. L'auteur ne se contente pas d'une preuve, et il a parfaitement raison. Si toutes valent objectivement, elles ne sont pas toutes susceptibles de convaincre tous les esprits. Aussi, l'affirmation de l'existence de Dieu nous est-elle d'abord présentée comme l'acte spontané de l'intelligence humaine, ce que montrent les croyances des primitifs. Viennent ensuite l'expérience religieuse, l'expérience mystique, l'action de Dieu dans les saints, les caractères de la loi morale, et enfin les preuves métaphysiques traditionnelles.

Cet ensemble de preuves est imposant, sans contredit. Cependant, il ne nous satisfait pas pleinement. La plupart auraient dû être poussées plus à fond. Dans l'exposé des preuves métaphysiques, en particulier, bien des affirmations ne paraîtront pas suffisamment justifiées aux esprits habitués à la critique moderne. Par contre, M. Rabeau utilise MM. Bergson, Le Roy, Blondel, d'une façon qui ne peut que nous plaire. A. Grégoire, s. i.

M. Lallemand. *Le transfini. Sa logique et sa métaphysique.* Coll. Bibliothèque française de philosophe, troisième série. Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (20 × 13 cm.), 302 p. Prix : 25 frs.

Le lecteur non initié suivra sans difficulté l'exposé que fait l'auteur de la théorie cantorienne des nombres transfinis cardinaux; nous n'oserions en dire autant du chapitre consacré aux nombres ordinaux.

M. Lallemand n'aborde la critique des idées de Cantor qu'après avoir précisé le sens de certains termes employés dans cette matière. Sa position est claire : il est infinitiste, mais non cantorien. Cette position repose, en dernière analyse, sur la distinction entre multitude ou ensemble d'objets, et nombre. Un ensemble d'objets, par exemple l'ensemble des étoiles, peut être transfini : l'auteur le prouve en réfutant les arguments de ceux qui prétendent le contraire. Mais l'ensemble des nombres entiers est *indéfini*, non transfini : c'est la négation du postulat fondamental de Cantor, pour qui l'ensemble de tous les nombres cardinaux finis est donné dans sa totalité. Nous croyons qu'il faut donner raison à M. Lallemand. A. Grégoire, s. i.

J. Lindworsky. *Das Seelenleben des Menschen. Eine Einführung in die Psychologie.* Coll. Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik. Abt. IX. Bonn, Hanstein, 1934, (27 × 18 cm.), VI-68 p. Prix : 2,20 Mk.

Ce livre du réputé psychologue Lindworsky est presque trop riche. Tout ce qui touche à l'âme humaine y est brièvement traité. Après une courte introduction, où l'auteur conclut, un peu trop rapidement à notre avis, à la substantialité et à l'immatérialité de l'âme, il expose successivement la vie de connaissance, la vie de sentiment et la vie de volonté de l'homme. Il passe ensuite aux différents états psychologiques dans lesquels l'homme peut se trouver, rattachant à bon droit à ces états la psycho-analyse de Freud et l' « Individual-psychologie » de Adler. Puis, tirant les conséquences de ces prémisses, il expose la théorie de l'unité substantielle de l'âme et du corps. Il ajoute, en guise de couronnement, un bref conspectus des différentes théories et tendances contemporaines en psychologie.

Ce court résumé pourrait faire croire que nous avons affaire ici à un de ces nombreux manuels, où, sans beaucoup d'originalité, les résultats acquis de la science sont codifiés et plus ou moins systématisés. Il n'en est rien. Lindworsky a ses idées personnelles un peu sur toutes les matières. (Sa théorie de la volonté et de la liberté est universellement connue). Et ces idées il les expose avec clarté et les défend avec vigueur. C'est ce qui nous vaut de très intéressants chapitres, intercalés à leurs places respectives, sur la vie d'esthète et d'artiste, sur la personnalité et le caractère, sur les mœurs et la « Kultur », sur les sentiments religieux, sur l'être et la valeur de la vie de l'homme dans ce monde.

Comme on le voit, la quantité de matières ramassées dans ces 68 pages est stupéfiante. Et non moins admirable est la maîtrise du psychologue qui a pu trier, ordonner et réduire à l'unité ces innombrables données. Et pourtant, une impression de pauvreté se dégage de cette abondance. La psychologie, conçue comme une science bâtie uniquement sur l'expérience, outre qu'elle ne nous fournit presque pas de conclusions sûres et indiscutables, ne nous

donne de l'âme humaine qu'une idée étriquée, qui fait ressembler cette réalité, la plus vivante qu'il y ait au monde, à quelque chose de mort. Il manque à cette science ainsi conçue une conception profonde de l'être, une métaphysique de l'existence, qui seule est à même de faire « comprendre » ce que la science ne fait que « poser ». H. THIELEMANS, S. I.

F. A. Delmas. *Psychologie pathologique du suicide.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1933, (23 × 14 cm.), XII-238 p. Prix : 30 frs.

M. Halbwachs a publié en 1930 un ouvrage sur les causes du suicide que M. Delmas résume ainsi : « Le suicide est un phénomène exclusivement social, ne relevant point, même partiellement, de quelque autre influence, biologique par exemple ». Dans le présent ouvrage, M. Delmas prend exactement le contrepied de cette thèse : pour lui, la cyclothymie et l'hyperémotivité sont les seules pourvoyeuses du suicide, dont les paroxysmes suicidogènes sont déclanchés presque exclusivement par des causes internes, des modifications physiologiques.

L'ouvrage de M. Delmas nous semble être la réaction même du bon sens contre les outrances du déterminisme sociologique. Bien que l'influence de celui-ci soit fort en baisse, ce qu'écrit M. Delmas n'en reste pas moins vrai, au moins pour certains milieux : « Nous pensons qu'il pèse actuellement sur les meilleurs esprits une sorte de fétichisme de la sociologie, et qu'il y a là comme une véritable déformation de la foi philosophique contemporaine » (p. VIII).

M. Delmas critique avec beaucoup de verve la méthode des statistiques, si chère aux sociologues. Peut-être cependant minimise-t-il à l'excès l'importance des causes sociales dans le suicide : leur influence, au moins indirecte, sur la genèse des causes internes du suicide est loin d'être négligeable.

Ed. BRISBOIS, S. I.

J. Simon. *Critique de la connaissance morale.* Coll. Questions disputées. Vol. XIV. Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (19 × 12 cm.), 168 p. Prix : 10 frs.

La connaissance pratique, que les Scolastiques distinguent de la connaissance spéculative, n'a pas retenu autant que celle-ci l'attention des philosophes modernes. Le présent ouvrage cherche à en préciser la nature et les conditions métaphysiques, spécialement en ce qui concerne la connaissance morale : il montre aussi comment toutes les sciences qui ont pour objet l'agir humain relèvent bien plus de ce mode de connaître pratique que de la connaissance spéculative. M. Simon soulève certainement bien des problèmes, dont plusieurs ont été jusqu'ici peu aperçus; son ouvrage contient aussi des vues réellement originales et intéressantes. Son effort cependant pour maintenir une distinction radicale entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique ne va-t-il pas trop loin ? Il se tient peut-être un peu trop, à notre avis, au niveau des faits et des constatations empiriques, au détriment d'une vue plus métaphysique des choses, et aussi plus conforme à la pensée de saint Thomas. Non pas qu'il s'agisse de « massacrer » en fait la notion de

connaissance pratique : mais celle-ci n'est-elle pas en réalité, au point de vue métaphysique, le type de toute connaissance, et en particulier de la connaissance humaine ? Toute démarche de l'intelligence, même la plus théorique, n'implique-t-elle pas, au moins du point de vue métaphysique, un désir, une finalité, et par conséquent une sympathie, une connaturalité avec l'objet à connaître, qui seule peut adapter la connaissance à son objet ? De ce point de vue, croyons-nous, une synthèse est possible entre les deux modes de connaissance théorique et pratique, qui ne compromet nullement l'unité de la faculté connaissante et de son objet, et qui ne fait que mieux mettre en valeur les conclusions de M. Simon. Ed. Brisbois, s. i.

E. Rolland. *Morale et métaphysique.* Paris, Vanelsche, 1932, (22 × 14 cm.), 102 p.

Si tous les Scolastiques sont unanimes à reconnaître que la morale doit se fonder sur la métaphysique, il s'en faut de beaucoup cependant que les traités de morale, même de morale générale, réalisent en fait cette exigence. C'est un essai dans ce sens qu'a tenté M. l'abbé Rolland, et avec un réel succès. Après un bref rappel du caractère objectif de la pensée, et de la transcendance métaphysique qu'elle implique, c'est dans l'absolu métaphysique qu'il s'installe, pour faire apparaître la fin, la moralité, la loi et les autres éléments de l'action morale comme les conditions métaphysiques de celle-ci. Peut-être de-ci de-là la preuve est-elle un peu dogmatique, mais l'ensemble donne vraiment satisfaction. L'analyse de l'action humaine qui constitue le chapitre II est remarquable par la pénétration métaphysique et psychologique que l'auteur y déploie. Ed. Brisbois, s. i.

A. Oddone, S. I. *Teoria degli Atti Umani.* Coll. Publicazioni della Universita Cattolica del Sacro Cuore. Serie settima : scienze religiose. Vol. V. Milan, « Vita e Pensiero », 1933, (26 × 17 cm.), VIII-262 p. Prix : 15 lires.

Cet ouvrage traite des fondements de l'ordre moral chrétien. Il analyse l'acte humain sous son triple aspect psychologique, moral et surnaturel. Dans les pages qu'il consacre à l'aspect psychologique de l'acte humain, l'auteur reprend en détail les preuves de la liberté humaine. A propos de l'aspect moral, il fait une revue des principaux systèmes de morale. Sous le titre de *Principi estrinseci degli atti humani*, il étudie la loi de l'acte humain et ses différents aspects.

Cet ouvrage constitue un bon exposé des principales questions de la morale générale, très clair, agréable à lire, mais pas très poussé, spécialement du point de vue métaphysique : en particulier, le rôle, si essentiel cependant, de la fin dernière dans la vie morale n'est guère mis en relief. De même certaines conceptions modernes, comme l'autonomie morale, la pression sociale, sont traitées d'une manière un peu sommaire. Ed. Brisbois, s. i.

M. Hauriou. *Aux sources du droit. Le pouvoir, l'ordre et la liberté.* Coll. Les cahiers de la Nouvelle Journée, n° 23. Paris, Bloud et Gay, 1933, (23 × 14 cm.), 220 p. Prix : 15 frs.

« Les Juristes comptent désormais Maurice Hauriou au nombre de leurs maîtres les plus écoutés et les plus admirés. Les philosophes le découvrent, et s'interrogent sur le vrai sens de ce *vitalisme social*. Les sociologues commencent à se demander si la théorie de l'institution ne serait pas le renfort attendu, susceptible de tirer leur char hors de l'ornière où il menace de s'enliser ». Ce jugement de M. P. Archambault marque bien les multiples directions dans lesquelles rayonna et rayonne de plus en plus l'influence du célèbre doyen de Toulouse.Ce cahier de la *Nouvelle Journée* groupe certaines pages particulièrement caractéristiques de la méthode et de la doctrine de M. Hauriou. Tous ceux qui s'intéressent aux questions de philosophie du droit seront heureux de trouver réunis dans ce volume des études et des articles que leur dispersion dans diverses revues spéciales rendait difficilement accessibles. Ed. Brisbois, s. i.

A.-J. Faidherbe, O. P. *La justice distributive.* Paris, Recueil Sirey, 1934, (23×14 cm.), 184 p. Prix : 25 frs.

La Justice distributive, « cette vertu du Chef », a été bien méconnue pendant ce XIX^e^ siècle qui fut l'âge d'or de l'individualisme et qui n'a guère connu que la justice fondée sur le contrat. Même les moralistes catholiques les plus notoires traitaient à peine de cette vertu. Et cependant, que de choses dans la vie sociale dépendent d'elle et sont commandées par elle. Le présent ouvrage a pour objet d'en exposer la doctrine et les principales applications.

Tous ceux que préoccupent les graves problèmes de justice sociale de l'heure présente seront heureux de trouver dans cet ouvrage des principes solides fondés sur l'enseignement de saint Thomas. Ed. Brisbois, s. i.

Waarheid en Leven. Psychosophische Verhandelingen onder redactie van Prof. J. P. Verhaar. Hilversum, Brand, 1934, (18 × 15 cm.). — **J. P. Verhaar.** *Waarom Psycho-Sophia.* 16 p. Prix : 0,25 florin. — **A. Roozen.** *Christian Science (De christelijke wetenschap).* 96 p. Prix : 0,95 florin. — **P. J. M. Heskes.** *Het evolutie-vraagstuk.* 56 p. Prix : 0,55 florin. — **I. E. Molengraaf.** *De katholieke mentaliteit bij convertieten.* 96 p. Prix : 0,95 florin.

Le titre original de cette collection lui attirera-t-elle des lecteurs peu soucieux de connaître la « doctrine de vie du catholicisme » à moins qu'elle ne se présente en des « études psychologiques » ? Nous le souhaitons sincèrement, car ils trouveront dans les trois séries *Katholieke Levenswijsheid*, *Niet-Katholieke Levenswijsheid* et *Modern Apostolaat* un enseignement substantiel, clair et attrayant. Les curieux que séduisent trop aisément les nouveautés apprendront de M. Roozen toute la défiance qu'appelle la *Christian Science.* La brochure consacrée au problème délicat de l'évolution se recommande particulièrement par la sûreté, la réserve et la loyauté de ses conclusions, marquant avec fermeté les limites qu'impose l'Église à l'arbitraire des hypothèses scientifiques, mais délimitant du même coup le libre champ — et il est vaste — que l'orthodoxie laisse ouvert aux investigations et aux théories des savants. Un peu livresque peut-être et parfois sommaire dans l'exposé des raisons qui justifièrent et exigèrent son « entière » con-

version, le P. Molengraaf note de son côté des réflexions fort suggestives sur la psychologie des convertis au catholicisme, qui jamais n'acquièrent une mentalité catholique — non pas ignorance du catéchisme, mais manque du *sensus catholicus*, du sens vrai de notre communion avec le Christ dans *notre Mère* la Sainte Église. Ce défaut de catholicisme profond explique la défection de maint converti et souligne l'insuffisance de certaine apologétique, si brillante soit-elle. Le P. Molengraaf en conclut que, pour l'accueillir dans l'Église, il faut beaucoup exiger de qui souhaite y être reçu. Ne faudrait-il pas exiger de même beaucoup d'un catholique de naissance, pour que, dans notre monde déchristianisé, sa formation religieuse puisse, par la grâce de Dieu, préserver sa foi des dangers qui la menacent ?

Puisse, sous la conduite du Pr. Verhaar, cette nouvelle collection faire honneur à son programme, garder et accroître s'il se peut, pour le plus grand bien des âmes qu'elle veut éclairer, l'intérêt et l'utilité de ses premières études.

A. HAYEN, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ascétisme.

A. LE GAUDIER, S. I. *De perfectione vitae spiritualis. T. I-III.* Turin, Marietti, 1934, (22 × 14 cm.), XVI-604 p.; 536 p.; 468 p. Prix : 30 lires.

Cette grande œuvre classique, rééditée en 1856, était devenue introuvable. Le P. Micheletti, en menant à bonne fin la tâche d'une nouvelle édition (1902), aura rendu un grand service aux directeurs d'âmes et aux prêtres en général.

D'allure surtout didactique, s'inspirant continuellement de la Somme Théologique de saint Thomas, elle échappe aux caprices de l'engouement et de la mode et garde toujours son actualité. C'est pourquoi la réimpression est une fois de plus devenue nécessaire.

Signalons qu'au grand traité de la perfection, s'ajoutent les points de méditations et des annotations pour les Exercices de saint Ignace durant un mois. Un appendice donne deux petits traités spéciaux.

La 3e partie, sur la pratique de la perfection, renferme de très belles pages, et extrêmement utiles; par exemple, diverses méthodes pour l'action de grâces après la Sainte Messe, originales, tout à fait remarquables.

C. SEVRAIN, S. I.

VLADIMIR I. GHIKA. *La souffrance. La présence de Dieu. La liturgie du prochain.* (3 vol.) Coll. Les réalités de la foi dans la vie. Paris, Beauchesne, 1932, (16 × 11 cm.), 60 p.; 74 p.; 16 p. Prix : 10 frs les 3 volumes.

Ces trois petits volumes peuvent se résumer tous en une même pensée généreuse, profonde, autant que réaliste : Dieu est présent, agissant, aimant, partout. Il est la Réalité même de l'amour, raison d'être de toutes choses, au plus intime de notre personnalité, nous préparant, jusque dans l'apparente contradiction de la souffrance, à un amour qui nous comblera de bonheur.

La souffrance nous pose une énigme poignante; elle constitue une épreuve, et inspire l'espérance et l'amour par delà tout ce qui est de ce monde. Car la

souffrance, bien qu'entrée dans le monde par le péché, représente un appel de Dieu par delà les limites du fini; elle est une visite du Seigneur et relie la terre avec le ciel.

La présence de Dieu est à la base de toutes les réalités, de notre existence même et de notre liberté. C'est là une vérité primordiale dans la vie spirituelle. Il s'agit de s'établir au sein de cette Realité souveraine, de mettre en œuvre la compénétration, qu'elle implique, de notre être misérable et de l'Être qui est souverainement Juge, Ami, Maître, Source et fin de la vie.

Enfin, c'est Dieu, présent dans la charité, et dans toutes les œuvres de cette vertu, qui anoblit les personnes vouées à son exercice : qui fait des plus humbles filles des « Dames de Charité ». Reconnaître la présence de Dieu dans le pauvre, et l'aimer, c'est intensifier en soi cette même présence et l'amour divin.

Dans les deux premiers opuscules, on pourrait regretter certaines lacunes, comme l'absence d'explication pour la souffrance poussée jusqu'au degré où elle démoralise et semble un abandon de la part de Dieu; telles figures plus poétiques que justes, p. ex. sur l'amour divin qui se serait fait aveugle dans la personne du Christ souffrant, un peu de vague dans la description de l'exercice de la « présence de Dieu »; mais ces défectuosités n'empêchent point que ces petits volumes ne soient bien beaux.

M. Claeys Boúúaert, s. i.

P. Mattia da Salò, o. m. cap. *Pratica dell' orazione mentale. Parte II.* Coll. Bibliotheca seraphico-capuccina, sectio ascetico-mystica. T. II. Assise, Collège S. Laurent de Brindes, 1934, (20 × 12 cm.), vi-402 p. Prix : 15 lires.

Voici la seconde partie du livre du P. Mattia da Salò, dont la recension du premier volume a déjà été faite dans cette revue (février 1933 : p. 91). Le bien qui en a été dit devrait être répété ici. Le P. Umile da Genova o. m. Cap. aura fait œuvre utile en nous donnant une édition aussi soignée.

W. Ponette, s. i.

P. Mortier, O. P. *De la joie d'aimer Dieu selon l'esprit de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.* Juvisy, Éditions du Cerf, 1933, (16 × 10 cm.), 112 p.

H. Petitot, o. p. *La passion. I. L'agonie ou l'oraison de Jésus au jardin de Gethsémani.* Juvisy, Éditions au Cerf, 1933, (16 × 10 cm.), 92 fr.

M.-V. Bernadot, R. Cathala, R. Garrigou-Lagrange, R. Martin, H. Petitot. *La spiritualité dominicaine.* Juvisy, Éditions du Cerf, 1933, (16 × 10 cm.), 158 p.

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, nous avoue le R. P. Mortier avec une humilité charmante, est l'inspiratrice des méditations sur la joie d'aimer Dieu. Nous ne chercherons pas meilleure recommandation à ces élévations toutes dilatées d'allégresse spirituelle.

Dans les méditations du R. P. Petitot, court le souffle d'une inspiration affectueuse et virile à la fois, et que nourrit une solide érudition. Vous ne lirez pas ce livre, mais il vous aidera à prier d'après une « méthode de méditation intégrale », parce qu'elle « organise l'activité de l'imagination, du cœur, de l'intelligence et de la volonté, en une synthèse vitale.

C'est la même dévotion, mêlée d'admiration filiale et s'exprimant en une narration oratoire, qui inspira au R. P. son portrait de saint Dominique aux premières pages de *la Spiritualité dominicaine* (extrait de la *Vie spirituelle*). On ne lira pas avec moindre intérêt les chapitres suivants de cet ouvrage

d'initiation, où le R. P. Martin décrit avec précision et densité le développement historique de la spiritualité dominicaine (voir surtout son exposé des grands mystiques du XV^e siècle), cependant que le R. P. Garrigou-Lagrange définit d'un point de vue élevé le caractère de cette spiritualité qu'illustrent trois grands saints : Dominique, Thomas d'Aquin et Catherine de Sienne « qui sont dans le même Ordre comme un reflet des trois personnes divines ». Le P. Bernardot définit la place de la liturgie dans la spiritualité dominicaine, et le P. Cathala termine le livre par une étude de l'oraison dominicaine, dont l'obligation ne fut insérée que tardivement dans la législation de son ordre. Sans nous arrêter à des détails (le R. P. Garrigou-Lagrange, par exemple, est bien excusable de ne point connaître parfaitement la spiritualité des jésuites et son histoire), nous n'exprimerons qu'un regret : les dimensions de cette plaquette ne furent-elles pas trop étroites pour l'ampleur de son sujet ? De là que certaines pages en ont la brièveté d'une nomenclature, parfois aride et parfois éloquente, dont les notations sont suggestives pour l'âme avertie d'un fils de Saint Dominique, mais non au lecteur étranger à qui pourtant elles sont destinées. A. HAYEN, S. I.

J. MONVAL. *Les Sulpiciens*. Coll. Les grands ordres monastiques et instituts religieux. Vol. XV. Paris, Grasset, 1934, (19 × 12 cm.), 284 p. Prix : 15 frs.

Lecture captivante dans l'ensemble, mais surtout dans sa partie historique : MM. Olier, Tronson, Emery. La Compagnie de Saint-Sulpice méritait d'ailleurs l'éloge que lui apporte M. Monval, par les services éminents rendus depuis trois siècles dans la formation des prêtres. Deux parties nous semblent moins bien venues. Sur l'Amérique, parce que ce n'est que du reportage et l'auteur insiste vraiment trop sur le côté français de l'œuvre et la propagande française. Ensuite, sur l'enseignement à Saint Sulpice. En effet, ce qu'on veut montrer c'est qu'il ne s'y trouve rien de spécifiquement sulpicien, et on le montre; dès lors, il était inutile d'exposer le détail de chaque matière, et mieux valait réduire fortement. C. SEVRAIN, S. I.

G. DUHAMELET. *Les sœurs bleues de Castres*. Paris, Grasset, 1934, (19 × 14 cm.), IV-272 p. Prix : 15 frs.

Fondée en 1836 pa l'admirable Mère Marie de Villeneuve, la Congrégation des Sœurs bleues de Castres se distingue dès les débuts par un esprit de charité conquérante « que rien ne rebute lorsqu'il s'agit d'éloigner de pauvres victimes du danger ou de les retirer de l'abîme ».

En attendant de pouvoir essaimer en pays de missions, leur zèle leur fit entreprendre la fondation d'orphelinats, de refuges. Dès 1847, les premières missionnaires s'embarquaient pour le Gabon. Actuellement, la Congrégation compte 44 établissements : 8 en France, 1 en Italie, 1 en Espagne, de florissantes maisons en Argentine et au Brésil, des missions au Sénégal et au Gabon. C'est l'histoire merveilleuse de cette congrégation qui nous est ici retracée. Le véritable esprit du Christ s'y rencontre à chaque page, animant des femmes héroïques au service de « Dieu seul ». G. LAURENT, S. I.

C. JÉGLOT. *La jeune fille à l'école des saints*. Paris, Éditions Spes, 1934, (19 × 14 cm.), 304 p. Prix : 12 frs.

Écrivain fécond, spécialisée dans les ouvrages pour la formation de la jeune fille, M^elle Jéglot nous apporte un nouveau livre aussi agréable que bienfaisant. 24 petites vies de saints et application à la vie actuelle pour aider les jeunes

filles à se préparer une vie chrétienne et heureuse. Récits et applications sont simples, alertes et sans rien de guindé. Lecture à recommander.

C. SEVRAIN, S. I.

J. DANEMARIE. *La fête du Sacré-Cœur*. Coll. L'année en fêtes pour nos enfants, vol. XII. Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (19 × 14 cm.), 170 p., nombreuses illustrations. Prix : 10 frs.

GERM. BERTHIER-MADELIN. *Saint Christophe*. Même coll., vol. XIII, 1934, 124 p., nombreuses illustrations. Prix : 10 frs.

J. CHRISTOPHE. *Assomption*. Même collection, vol. XIV, 1934, 112 p., nombreuses illustrations. Prix : 10 frs.

Trois nouveaux volumes de la collection « L'année en fêtes pour nos enfants ». Le récit, riche d'incidents et vivement conté, de M. Jeanne Danemarie sera très attachant pour les petits; peut-être la narration a-t-elle trop empiété sur les explications religieuses, assez réduites. — Le second volume a le sens d'un ex-voto sur l'autel de saint Christophe, l'auteur lui attribuant le salut de sa famille, lors d'un terrible accident d'automobile. Les petits voyageurs d'aujourd'hui écouteront avec une vive curiosité la légende du saint dont ils voient la médaille à l'avant de la voiture. — La Vierge Marie au ciel depuis l'Assomption : tel est le sujet du troisième volume : idée du paradis, exposé des grandeurs de Marie, explication de l'évangile du 15 août, procession de l'Assomption, tout cela est présenté à deux fillettes... qui ne cessent de se quereller. Le récit est agréable à lire, sans avoir pourtant la fraîcheur et le naturel des deux volumes précédents. J. L.

L. GESSI. *Huit jours au Vatican. Traduit et adapté de l'italien par H. Gerbert*. Paris, Spes, 1934, (19 × 14 cm.), 262 p., plusieurs gravures. Prix : 20 frs.

Le voyage de deux enfants à Rome donne à un membre du gouvernement du Vatican l'occasion de décrire l'organisation, le caractère religieux et artistique de l'œuvre temporelle des Papes. — Des gravures bien choisies, aident l'imagination du lecteur qui n'a pas visité Rome. L. G., S. I.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*